

2

نُصُوصٌ مُعَاصِرَة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

السنة الأولى ربيع ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

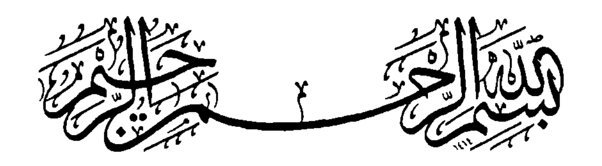


نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت
العدد الثاني، السنة الأولى، ربيع ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكري الإيراني إلى القارئ العربي.
- ترحب المجلّة بمساهمات الباحثين الإيرانيين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

تصدر عن مركز البحوث المعاصرة : لبنان ــ بيروت ــ حارة حريك ــ شارع دكاش ــ سنتر فضل الله

ص . ب : ٣٢٧ / ٢٥ ، هاتف : ٦٨٩٤٩٦/ ٩٦١٣+

☐ المراسلات

باسم رئيس التحرير: لبنان ـ بيروت ـ ص . ب : ٣٢٧ / ٢٥

البريد الالكتروني info@nosos.net

باسم المدير الاداري: مملكة البحرين : ص.ب : ٣٠٦١٥

البريد الالكتروني Ali @nosos.net

موقعنا على الأنترنت www.nosos.net

☐ التوزيع

- مملكة البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع. ص.ب: ٣١١١٠، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (٩٧٣+) فاكس: ١٧٥٩٦٩٠٩ (٩٧٣+)
- **تطلب المجلّة من المكتبات التالية :**
  - العراق، دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبّي، تلفاكس: ٤١٥٤٥٦١ (٩٦٤١+)
  - لبنان، دار المحجّة البيضاء، بيروت، حارة حريك، شارع الشيخ راغب حرب، ص.ب ١٤/٥٤٧٩، هاتف: ٢٨٧١٧٩ (٩٦١٣+)، تلفاكس: ٥٥٢٨٤٧ (٩٦١١+)
  - سوريا، مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، هاتف: ٦٤٧٠٦٥٤ (٩٦٥+)
  - إيران، مركز الآفاق للدراسات، قم، هاتف: ٧٧٣٥٦٤٦ (٩٨٢٥١+)
  - بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، – Chalton Street 88 London NW1 1HJ - United Kingdom - Tel: (+4420) 73834037

محتـويات العدد

العدد الثاني. ربيع ١٤٢٦هـ. ٢٠٠٥م

دراسات :

* * *

المدرسة التفكيكية وسؤال المنهج

هل تثور إيران المتصوفة على الحكمة المتعالية والعرفان الشهودي؟!

سؤال المنهج أهمّ أسئلة الثقافة الدينية اليوم، وأصعبها، وأشقّها على الباحث الحصيف، سؤال يتخطّى الغرق في جزئيات الموضوعات، ويتجاوز إطار الجدل العقيم، ويحكم برؤاه على المعطيات المعرفية عمومها، تبعاً لدرجته وحساسيته.

والمدرسة التفكيكية جواب ـ من الأجوبة ـ عن سؤال المنهج، آمن به قوم، ورفضه قوم آخرون، لكن أهمية الجواب التفكيكي المعاصر في الوسط الشيعي تفوق غيره، لأسباب نأتي على ذكر بعضها.

١ ـ ما هي المدرسة التفكيكية؟ وماذا تعني؟ بالتأكيد لا يراد بهذا المصطلح هنا المدرسة التفكيكيّة المعروفة في الغرب، بل المراد مدرسة أخرى، عرفها الشرق الإسلامي المعاصر، وهذا المصطلح وُضِع لاتجاه حديث ومعاصر عرفه المناخ الشيعي الإيراني بالخصوص.

ظهر هذا الاتجاه منذ بدايات القرن الرابع عشر الهجري، مع شخصيات عديدة من شرق إيران (خراسان) وغربها (قزوين و..)، من أمثال السيد موسى الزرآبادي، والشيخ مجتبى القزويني، والأهم: الشيخ الميرزا محمد مهدي الإصفهاني، وقد تتالت أجيال التفكيكيّين حتى وصلت إلى عصرنا الحاضر، حيث يتزعّم حركتهم اليوم الأستاذ محمد رضا الحكيمي المعاصر، صاحب كتاب «الحياة» المعروف.

وقد كانت انطلاقة الحركة الجديدة للتفكيكيين من غرب إيران ووسطها، لكن هجرة محمد مهدي الإصفهاني إلى بلاد خراسان ـ حيث مرقد الرضا عليه السلام ـ حوّل مركز التفكيك إلى ناحية الشرق، وتعتبر مدينة مشهد اليوم عاصمة الاتجاه التفكيكي، ومركز إشعاعه الأوّل، حيث ترك التفكيكيون

بصماتهم على حوزاتها العلمية، ومعاهدها الدينية و..

٢ ـ تقوم فكرة التفكيك على ضرورة فصل المناهج فصلاً تاماً تقريباً، واعتبار الخلط المنهجي في الدرس الديني أكبر خطأ تاريخي وقع فيه المسلمون، ويعني التفكيكيون بفصل المناهج، فصلَ المنهج الفلسفي عن المنهج الديني القائم على فهم نصوص الوحي من جهة، وفصل المنهج الديني المذكور عن المنهج العرفاني الكشفي الصوفي القائم على شهود القلب من جهة أخرى، فلا يمكن فهم الدين من العقل الفلسفي، كما لا يمكن بلوغه من قلوب الإشراقيين الشهوديين.

إنّ هذا الفصل أحرج المدرسة التفكيكية، ذلك أنّه سمح لخصومها المحدَثين بتصويرها حركةً أخبارية، سلفية، ظاهرية، متزمّتة، وهو ما أنكرته المدرسة التفكيكية بقوّة وشدّة.

ولكي تعيد رسم تصوّراتها لمصادر المعرفة الدينية، وفقاً للتفكيك المشار إليه، عمدت الحركة التفكيكية إلى دراسة العقل وحجيّته، معتبرةً أنّ العقل العملي أساس لا ينبغي الحياد عنه، وبهذا تلاقت المدرسة التفكيكية بقوّة ـ هذه المرّة ـ مع الاتجاه الكانطي في الثقافة العالمية، دون أن تنكر دور العقل النظري، بل أبقت عليه في حدود البديهيات، غير أنّها لم تسمح للقسم النظري الموغل في النظرية منه بالدخول إلى ساحة الدين، وإن قبلت به حَكَماً في مجالات الفكر، والعلم، والثقافة الأخرى، مثل الطب، والرياضيات، والنجوم و.. ومعنى ذلك، شرعيةً مطلقةً للعقل العملي، وأخرى مطلقة للعقل النظري خارج حدود النطاق الديني، والاعتراف به أيضاً في حدود البديهيات حتى داخل الدين.

وهذا ما حصل أيضاً مع تيار الكشف والشهود، فلم ينكر التفكيكيّون الكشف والشهود بقدر ما أرادوا إنكار مساهمته الموغلة في تفسير النصّ الديني.

٣ ـ لكنّ القضية لم تمضِ بهذه البساطة، فالمجتمع الشيعي الإيراني أرض خصبة دائماً لجهود فلسفية كبرى، وأنشطة في التصوّف تكاد لا تضاهى، وما زالت إيران إلى اليوم ساحة حراك غاصّة بمختلف أشكال الفعل الفلسفي في الدين، وأنماط النشاط الصوفي والعرفاني، حتى كاد هذا الوضع، بل صار، جزءاً من

الثقافة العامّة، ولهذا وجدنا أن الحركة الإصلاحية الدينية الإيرانية منذ بدايات القرن العشرين، كانت ـ وما تزال ـ تعتبر التصوف والمتصوّفة، وكذلك الفلاسفة والحكماء، خطأً أحمر لا يجوز تجاوزه، يؤكّد ذلك أبرز رجالات النقد الديني المعاصرين من أمثال: عبدالكريم سروش، ومصطفى ملكيان، ومحمد مجتهد شبستري...

إذن، فالخطوة التفكيكية كانت ـ وهنا حساسيتها ـ مواجَهةً ضروساً مع ثقافة مجتمع بأكمله، اعتاد على فهم الدين من خلال الفلسفة (التي لا يسمح التفكيكيون بمرادفتها للعقل)، والتصوّف (الذي لا يسمح التفكيكيون بمرادفته للأخلاق وأسس العقل العملي).

٤ ـ ومعنى ثقافة فهم الدين فهماً فلسفياً وعرفانياً ازدهار حركة التأويل، تلك الحركة التي ما فتئ التفكيكيُّ يحاربها، يعتقد التفكيكيون أنّ الخطاب الديني يمكنه أن يعتمد ـ لتتميم فراغاته ـ على العقل البديهي، أي بدهيّات العقل بما فيه النظري، وهذا أمرٌ طبيعي، إلاّ أنّه غير قادرٍ على أن يعتمد في حواره العام على العقل النظري الفلسفي، بل يفترض به أن يسمح لنا بتأويله ضمن نظام تفاعلي داخل النص، أي وجود شواهد في النص ـ المتصلة أو المنفصلة ـ على إرادة معنى مجازي، ولا يمكن أن تكون قرينة المجاز برهاناً عقلياً احتاجت الإنسانية لقرون حتى تبلغه، إذن، فنظام التأويل نظام يخضع لإطار النص ولا يتجاوزه، وهذا ما رفضه المجاز الاعتزالي، كما رفضه التأويل الصوفي والفلسفي، سيما عند ابن عربي (٦٣٨هـ) وصدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ).

إن تطويع النصّ تطويعاً غير عفوي، إن صحّ التعبير، لصالح المقولات الفلسفية النظرية أو كشوفات الروح أمر مرفوض عند التفكيكيين إطلاقاً، فالنص غنيّ بذاته، قادر على خلق نظام إشاري فيه يحلّ مشكلاته الداخلية بصورة ديناميكية نشطة.

٥ ـ وتبدو عظمة الاختراق الذي أحدثته المدرسة التفكيكية في الثقافة الإيرانية جلياً عندما يتعرّض صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ) لحملة ناقدة، وما أدراك ما يمثله صدر المتألهين في الثقافة الإيرانية!! حتى كاد ـ بل صار ـ صنماً

يصعب تجاوز ثوابته، لكن التفكيكيين اعتبروه خليطاً من مدارس متكاثرة ومختلفة ومتباينة، إنّه وليد غير شرعي ـ إن صحّ التعبير ولاق ـ من وجهة نظرهم، لهذا يجب كسر صنميته وتحطيم الهالة المقدّسة المفتعلة حوله.

إنّ التفكيكيين ـ مهما كان تقويمنا لرؤاهم الفكرية ـ عبرّوا عن شجاعة عالية في نقد الملا صدرا ومدرسته، وهي شجاعة تبقى ضرورية على الدوام، ليس مع الملا صدرا فحسب، بل مع كلّ رجال الفكر والمعرفة، فحسن الظنّ بالمفكرين شيء، وصواب أفكارهم شيء آخر.

٦ ـ وقد لاحظنا في الاتجاه التفكيكي في الفترة المعاصرة حركةً نحو المقاصدية، لاحت سابقاً في كتاب «الحياة»، ويقود هذه الحركة الأستاذ محمد رضا الحكيمي، حيث يذهب إلى اعتبار العدالة الاجتماعية مقصداً أساسياً للتشريع الإسلامي، يجدر ملاحظته ورصده، وتقويم تمام المعطيات الفقهية على ضوئه، وهذا الاتجاه يجعلنا نشعر بوجود تطوّر ملحوظ في النشاط الفكري عند التفكيكين، الذين يلاحظ عليهم لغتهم التبجيلية في التعامل مع التراث المدرسي أحياناً، كما يلاحظ عليهم تعظيمهم الزائد عن الحدّ بعض الشيء لرجالاتهم وشخصياتهم.

وتبقى الحركة التفكيكية ضرورة لتنويع قراءاتنا للدين، وضرورة لكسر الطوق المضروب داخل الثقافة على مشاريع النقد والتقويم.

٧ ـ ومن ميزات رجال المدرسة التفكيكيّة أنّهم اهتمّوا كثيراً بالرصد التاريخي للعلوم الإسلامية، فلم يهمّهم كثيراً التحليل التجريدي الثبوتي للفلسفة والعرفان، بل عناهم الواقع التاريخي لهذين العلمين في الثقافة الإسلامية، وقد لاحظوا ـ عبر رصد الواقع التاريخي ـ أنّ هذين العلمين كانا على خصام مع النصوص الدينية.

وهذا الاهتمام التاريخي يسجّل عنصر قوّة لصالح المدرسة التفكيكية، سيّما وأن المعاهد الدينية لا تستسيغ ولا تألف هذا النوع من تناول المشكلات الفكرية، بل يعنيها التفكيك التحليلي للمعطيات، بعيداً عن اختبارها في المسار

التاريخي، الذي توكل نقاط ضعفه عادةً إلى عقبات ميدانية، تحمي بُنية العلم الأساسية من النقد أو الإصابة بالرمي.

ويعود هذا المنحى في المعاهد الدينية إلى المرجعية المنطقية الأرسطية القائمة على تحليل بنية العقل في ذاته لا في تاريخه وسيرورته.

ولم تقف محاولة التفكيكيين عند حدود العرفان والفلسفة، بل سعوا ـ أيضاً ـ لرصد مجمل أعضاء الثقافة الإسلامية في العمق التاريخي لها.

٨ ـ وعبر الرصد التاريخي نفسه، كشف التفكيكيون عن بعض ما اعتبروه ثغرات قاتلة في النظريات التي حملها العلماء غير التفكيكيين، فسلّطوا الضوء على نظرية المعاد التي يراها صدر الدين الشيرازي، واعتبروا (فبركةً) لنظرية المعاد الروحاني، خلاصاً من التناقض مع النصّ، كما كشفوا النقاب عن موضوعة الخلود التي طرحها بعض الفلاسفة والعرفاء، وما نسب إلى الملا صدرا من إنكار الخلود في العذاب.

وهكذا انتقد التفكيكيون، ورطة الجبر التي سقط فيها ـ حسب رأيهم ـ الآخوند الخراساني، صاحب كفاية الأصول، واعتبروها منافيةً لمبدأ الأمر بين الأمرين المنصوص عليه في الموروث الحديثي الشيعي.

وهكذا أبدى التفكيكيون، مثل هذه العثرات لتأكيد الدور التخريبي للتدخل الفلسفي والعرفاني في القضايا الدينية.

٩ ـ وحينما نتحدّث عن المدرسة التفكيكية المعاصرة فلا نعني أنّها نتاج إيراني صرف، إلاّ أنّ أهميّتها الإيرانية تكمن في ظهورها وسط حشد من التراكمات الفلسفية والعرفانية في الثقافة الدينية الإيرانية بالخصوص، وإلاّ فإنّ مظاهر مدرسة التفكيك موجودة ـ بالتأكيد ـ في العالم الشيعي العربي المعاصر.

وإذا أردنا أن نقدّم نماذج لذلك كان بإمكاننا طرح اسم العلامة السيد محمد حسين فضل الله، ذلك أننا نعتبره من أبرز وجوه التفكيك، بالمعنى العام للكلمة، في العالم العربي، إنّه يؤمن بالعقل ودوره، بيد أنّه رافض تماماً لأشكال الإقحام الفلسفي أو الصوفي في الثقافة الدينية.

وهذا ما كنّا نراه أيضاً مع المغفور له العلامة الشيخ محمد مهدي شمس

الدين، وبنسبة معينة مع شخصيات عديدة أخرى، تمثل وجوهاً شيعية بارزة، مثل السيد عبدالأعلى السبزواري، والشيخ عبدالهادي الفضلي، والسيد هاشم معروف الحسني و..

حيدر حب الله

المدرسة التفكيكية، الأسس، والبناءات، والمقولات

الشخ علي ملكي الميانجي[1]

ترجمة: حيدر حب الله

المقدمة

يعدّ الأستاذ محمد رضا الحكيمي من الأساتذة المعروفين والمروّجين البارزين للمدرسة العقدية الخراسانية، أو المدرسة التفكيكية، وقد استخدم مصطلح التفكيك لأوّل مرّة وبشكل محدّد ودالّ من قبله هو، عندما كان يدوّن مجموعةً من الأصول والمبادئ والمسائل التي كانت تدولت في أوساط مفكّري هذه المدرسة، وقد ضمّ دراساته هذه وأدرجها في كتاب مستقل هام حمل العنوان نفسه، أي المدرسة التفكيكية.

وفي سائر نتاجاته العلمية، أكّد الحكيمي - مراراً - على أحقيّة هذا المنهج التفكيكي، وسعى جادّاً إلى تحليل زواياه المختلفة وشرح أركانه وعناصره، ومن جملة المواضع التي أجرى الحديث فيها عن هذا المنهج مقدّمة دائرة المعارف التي سطرها، تحت عنوان: الحياة، حيث تحدّث هناك عن الدور البارز الذي لعبه مؤسّس المدرسة المعارفية لأهل البيت عليهم السلام في حوزة خراسان، العالم الجليل آية الله الميرزا مهدي الإصفهاني، والركن الآخر للمدرسة عينها العالم الجامع العلامة الشيخ مجتبى القزويني، وقد أبدى لدى حديثه عنهما كلّ مظاهر الاحترام والتقدير، مستعرضاً تأثيرات المدرسة التفكيكية الخراسانية في عرض المفاهيم الدينية وبلورة نظام معرفي.

من هنا، كانت هذه المقالة، لكي تشرح - بصورة إجمالية - أسس المدرسة

---

1) عالم دين. ونجل محمد باقر ملكي الميانجي، أحد وجوه المدرسة التفكيكية.

التفكيكية وعناصر تكوينها.

حقيقة التفكيك وماهية المنهج

ثمّة في هذا العالم الفسيح، وما بين الحضارات المختلفة، مدارس معرفية متعدّدة بمضمون متنوّع وأشكال مختلفة، وهذا ما حصل في العالم الإسلامي وداخل الحضارة الإسلامية، إذ ظهرت نظم معرفية متعدّدة، وسط المناخ الغني بعطائه الفكري والثقافي الذي صنعه الإسلام ووفّرته هذه الديانة السماوية، ونتيجة التحوّلات والتغييرات التاريخية العميقة بإيجابيّها وسلبيّها، والتي غطّت في الزمن الإسلامي المجال السياسي، ودوائر العلاقات الثقافية المتبادلة، وقد نشأت أغلب العوامل المكوّنة لهذه النظم المعرفية من بطن المذاهب الإسلامية، مثل: الكلام الشيعي، والكلام الأشعري، والكلام المعتزلي، والكلام الماتريدي و..

وفي هذا الوسط، يبرز المذهب الشيعي الإمامي المدعوم من قبل أهل بيت العصمة والرسالة، بوصفه أحد أبرز المذاهب الإسلامية الرئيسية، وهو ـ من حيث حقيقته ـ لا يمثل سوى امتداد طبيعي ومنطقي للديانة الإسلامية المقدّسة، بل التشيّع في الحقيقة هو الإسلام عينه، وإذا أردنا رصد النسبة بينهما لكانت التساوي الكلّي العام، من هنا اعتقد فقهاء الإمامية باستقلال المذهب الشيعي وتماميته وكماله في مجالي الأصول الدينية والفروع، وقد سعوا جاهدين منذ قديم الأيّام، وحتى في عصر الأئمة عليهم السلام أنفسهم، لحمايته من التحريف والالتقاط والمزج ما بينه وبين المدارس الفكرية الأخرى، وتفكيك التعاليم الصائبة السليمة عن غيرها.

على هذا الأساس، يمكن القول: إن المدرسة التفكيكية هي عين تلك المدرسة العقدية والمعرفية الشيعية، المعتقدة بغنى هذا المذهب والدفاع عنه وحمايته في نظامه المعرفي، بما له من أبعاد عقدية، وفقهية، وأخلاقية، أي ـ على وجه الخصوص ـ حفظ جانب الخصوصيّة والنقاء في المعارف العقائدية الشيعية، بعيداً عن أيّ اختلاط قد يحدث بين هذا المذهب وبقية المذاهب غير الإسلامية، بل وغير الشيعية أيضاً، إلى جانب النحل والاتجاهات الفلسفية والعرفانية، القديمة

والجديدة.

يقول الأستاذ محمد رضا الحكيمي في شرحه العام لمدرسة التفكيك: «التفكيك في اللغة يعني الفصل بين شيئين، وكذلك تأصيل شيء ومنحه الصفاء والخلوص.. والمدرسة التفكيكية تعني المدرسة التي تفصل ما بين سبل المعرفة الثلاثة، ومدارس الفكر الثلاث التي عرفتها الإنسانية في تاريخها العلمي والفكري، أي: سبيل القرآن ومدرسته، وسبيل الفلسفة ومنهجها، وسبيل العرفان ومسلكه.

وتهدف هذه المدرسة أيضاً إلى تصفية المعارف القرآنية، وتخليصها وتنقيتها، بعيداً عن الممارسات التأويلية، والاختلاطات الفكرية مع النحل الأخرى والأنظار الوافدة، والتخلّي ـ كما التنحّي ـ عن ممارسة أشكال التطويع أو التفسير بالرأي، حتى تبقى حقائق الوحي، وأصول العلم الصحيح محميةً من أي دخيل، ومصونةً عن أن تغدو مشوبةً بالأذواق البشرية ومعطيات الفكر الانساني»[1].

العمق التاريخي لاتجاه التفكيك

رغم حداثة مصطلح المدرسة التفكيكية، كما أشير من قبل، وأنّه لم يتمّ استخدام هذا المصطلح إلاّ في كتابات الأستاذ الحكيمي، إلاّ أن هذه المدرسة ليست بالجديدة، بل هي ظاهرة تاريخية قديمة تمتدّ في تاريخها إلى صدر الإسلام، فقد كانت منهج سلوك أهل المعرفة من صحابة النبي الأكرم ﷺ وأصحاب الأئمة الطاهرين عليهم السلام، وكذلك العلماء والمتألهين الشيعة.

ويمكننا اعتبار هشام بن الحكم، وأبي جعفر الأحول المعروف بمؤمن الطاق، وحمران بن أعين، من تلامذة الإمام جعفر الصادق عليه السلام، والفضل بن شاذان النيسابوري، من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، وجمعٌ آخر.. من رادة هذا المنهج في تاريخ الفكر الشيعي.

فقد ذكر النجاشي في كتابه أنّ لهشام بن الحكم كتاباً في الردّ على

---

١) محمد رضا الحكيمي، مكتب تفكيك: ٤٦، قم، انتشارات دليل ما، الطبعة السابعة، ٢٠٠٢م.

أرسطو في التوحيد، كما ذكر للفضل بن شاذان كتاباً في الردّ على الفلاسفة[١].

لقد استمرّت هذه المدرسة بحياتها العلمية منذ زمان حضور المعصومين عليهم السلام وحتّى بدايات الغيبة الكبرى لبقية الله الأعظم عليه السلام، ومنها إلى العصر الحاضر في تمام الحوزات العلمية الشيعية، لا سيّما في القرن الرابع عشر الهجري، وذلك عندما هاجر العالم الرباني آية الله الميرزا مهدي الإصفهاني إلى خراسان الرضوية، وقد كان ذلك منشأ لإعادة ظهور قوي وفاعل لهذه المدرسة في الأوساط الشيعية، وقد تداعت منذ ذلك الحين شيئاً فشيئاً المدرسة الفلسفية التقليدية الخراسانية، وخسرت مواقعها ونفوذها، ليتنامى ـ عقب ذلك ـ منهج الاجتهاد في الفلسفة إلى جانب نقدها في المواضع اللازمة، وكذلك تعزّزت القراءات المتفقّهة في الأصول العقدية الإمامية ومعارف أهل البيت عليهم السلام[٢].

من هنا، أطلقت على مدرسة التفكيك أسامٍ أخرى مثل المدرسة العقائدية الخراسانية، والمدرسة العقائدية لأهل البيت عليهم السلام، ومنهج الفقهاء الإماميين ـ أي فقهاء الفقه الأكبر ـ.

المدرسة التفكيكية أو المدرسة العقدية الإمامية الخالصة

اعتبر بعضهم أنّ مجموعة المعارف والعقديات والتعاليم التي تستوعبها شريعةٌ ما تشتمل على أقسام ثلاثة هي: العقائد، والأخلاق، والأحكام، أمّا أبو نصر الفارابي في «إحصاء العلوم» فقد قسّمها إلى قسمين هما: العقائد، والأفعال[٣].

إلاّ أنّ أسماء المجموعات المعرفية والتعاليمية الدينية لم تبق على وضعٍ واحد،

---

١) الشيخ أبو العباس أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني: ٣٠٧، ٤٢٣، قم، نشر جماعة المدرسين، ١٤٠٧هـ.

٢) راجع مقالة: مكتب تفكيك يا روش فقهاى إمامية، مجلة انديشه حوزة: ٦٩، السنة الخامسة، العدد ١٩، ١٩٩٩م؛ ونقد مقاله عقل ودين، كيهان انديشه، العدد ٤٥: ١٥٩، ١٩٩٢م.

٣) محمد رضا الحكيمي، دانش مسلمين: ٢٨٦، قم، انتشارات دليل ما، الطبعة الحادية عشرة، ٢٠٠٣م.

كما لم تدم في أجزائها وتقسيماتها على حال واحدة، بل عرفت في التاريخ الإسلامي تحوّلاً وصيرورة، فإحدى المصطلحات المعروفة التي تطلق على مجموعة المعارف الوحيانية هي مصطلح الفقه، إنّ رصد معاني هذه المفردة واستخداماتها في القرآن والحديث، وتحوّلاتها المعنائية عند علماء الأدب والدين، هو بنفسه بحث مستقل ووسيع، لا نشير له هنا إلاّ في حدود الضرورة وفي إطار الإجمال.

تعني كلمة الفقه في اللغة العلمَ والفهم، ويلاحظ أنّ أكثر اللغويين والمفسّرين والمؤلّفين استعملوا هذه المفردة في هذا المعنى، وذهب بعضهم إلى أنّ الفقه كلمة تعني فهم ما خفي من الأمور أو تعقّد، مما يحتاج ـ قاعدةً ـ إلى أصول وضوابط[١].

يقول ابن فارس: «يدلّ على إدراك الشيء والعلم به.. وكلّ علم بشيء فهو فقه..»[٢].

أمّا ابن دريد، فقد فسّر الفقه بهذا المعنى أيضاً[٣]، فيما فسّره محمد الأزهري (٢٨٢ ـ ٣٧٠هـ) بالعلم في الدين، مشيراً إلى الآية رقم ١٢٢ من سورة التوبة، وهكذا تواصل هذا الاتجاه الذي رادف ما بين العلم والفقه[٤]، حتى ابن منظور حيث قال: «الفقه: العلم بالشيء والفهم له... [وأضاف]: وغلب علم الدين؛ لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلوم»[٥]، وهكذا كان الحال أيضاً مع

---

١) حسن طارمي، تاريخ فقه وفقها: ١، طهران، نشر دانشكاه بيام نور، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٢) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، ٤: ٤٤٢، قم، دار الكتب العلمية، اسماعيليان نجفي (افست).

٣) أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، جمهرة اللغة، تحقيق وتعليق: رمزي منير البعلبكي، ٢: ٩٦٨، بيروت، دار الملايين، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٤) أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، إشراف: محمد عوض مرعب، تعليق: عمر سلامي ـ عبدالكريم حامد و...، ٥: ٢٦٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

٥) ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: علي شيري، ١٠: ٣٠٥، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

الطريحي في شرحه المبسوط على هذه الكلمة، حيث فسّرها بالفهم.

وقد عدّ الطريحي العلم بالأحكام أحدَ المعاني الاصطلاحية لكلمة الفقه، وهكذا تحدّث في شرح حديث: «من حفظ على أمّتي أربعين حديثاً بعثه الله فقهياً عالماً»، أنّ بعض شرّاحه ذكروا أنّه ليس المراد من الفقه فيه الفهم أو العلم بالأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية ـ وهو معنى مستحدث ـ ، بل الاطلاع على الدين وفهمه، كما أنّ كلمة الفقيه التي جاءت في بعض الأحاديث غالباً ما كان يراد منها هذا المعنى، ثم يذكر الطريحي أن البصيرة في الدين على نوعين أيضاً: الموهوبة، والمكتسبة[1].

وقد كتب الشيخ الطوسي في تفسير التبيان، ذيلَ الآية ١٢٢ من سورة التوبة، شرحاً لمعاني التفقّه، محيلاً استيفاء البحث كاملاً إلى علم أصول الفقه[2]، كما شرح الطبرسي ذيلَ آية النفر، الجوانبَ اللغوية والنحوية، إلى جانب شرح أسباب نزول الآية، متعرّضاً لبيان معنى التفقّه[3].

أما في الآيات القرآنية، فقد استعملت اشتقاقات هذه الكلمة في مواضع عديدة، إلاّ أنّ استعمال كلمة الفقه ـ بمعنى الفهم والبصيرة في الدين ـ في الآية ١٢٢ من سورة التوبة يحوز على أهمّية مضاعفة، وقد اعتبر بعضهم هذا الاستخدام القرآني أساساً لتسمية علم الفقه[4].

أمّا على صعيد الحديث، فقد كثر مجيء كلمة الفقه بمعنى علم الدين، بحيث يتبادر في كثير من الأحيان من الكلمة ـ حتى لو لم تُقرن بالدين ـ علم

---

١) فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، ٦: ٣٥٥، طهران، منشورات المرتضوي، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ.

٢) الشيخ الطوسي، التبيان، تصحيح وتعليق: أحمد شوقي الأمين ـ أحمد حبيب قصير، ٥: ٣٧٠، النجف الأشرف، مكتبة القصير، ١٣٧٩هـ ـ ١٩٦٠م.

٣) الشيخ الطبرسي، مجمع البيان، تحقيق وتصحيح: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، ٥: ٨٣، طرهان، نشر شركة المعارف الإسلامية، ١٣٧٩هـ.

٤) تاريخ فقه وفقها: ١٣.

الدين، بل يمكن ادّعاء أن هذه الكلمة قد عرفت تحوّلاً في مدلولها، من معناه العام إلى معناه الخاص المنحصر بدائرة الدين وفهمه بما يشتمل من عقائد، وأخلاق، وأحكام، وثمّة احتمال وجيه في أن يكون هذا التحوّل أو التضيّق المعنائي هو المرحلة الأولى من مراحل ظهور اصطلاح الفقه في الثقافة الإسلامية[١]، وقد قيل: إنّ المراد من الدين في الأحاديث، تمام أبعاده وجوانبه، أي الاعتقادات، والأحكام، والأخلاق، لا خصوص الأحكام والمقرّرات الشرعية، بل إنّ فهم عقديات الدين تتخطى بمراتب فهم فروعه.

وقد ذهب بعض الباحثين والمحققين إلى أنّ استعمال كلمة التفقّه في الدين في مجال أصول العقائد كان أكثر من غيره من مثل الفروع..، نعم، ربما أريد أحياناً من هذه الكلمة معرفة الأحكام العملية للدين[٢].

أمّا آية النفر: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ ...﴾ التوبة: ١٢٢، فالفقه فيها يشمل أصول الدين وفروعه، وحيث كان للأصول أولويةٌ على الفروع، كان التفقّه فيها مقدّماً ـ في المرتبة ـ على التفقّه في الفروع[٣].

الإصفهاني والفقاهة الشيعية، تبلور التفكيك الجديد

يؤكّد الميرزا الإصفهاني، مجدّد الحركة العقدية الشيعية في بلاد خراسان، وفي مختلف كتاباته، على ضرورة اتخاذ سلوك فقهاء الشيعة، ولزوم إحياء التفقّه والاجتهاد في أصول الدين وفروعه، أي الاجتهاد الكلامي والفقهي، إنّه يفهم الاجتهاد اجتهاداً مستقلاً وفهماً عقلانياً لأصول الدين وفروعه، إنّ الغفلة عن هذه النقطة الحسّاسة، يحيل فهم المدرسة التفكيكية إلى العقم والإعاقة، كما يخفي أهميتها ويطمس عناصر الضرورة فيها.

يقول الميرزا مهدي الإصفهاني: «إنّ الفقه في الفروع محال بلا تفقّه في أصول

---

١) المصدر نفسه: ٤.

٢) المصدر نفسه.

٣) تفسير آية الله محمد باقر الملكي الميانجي ﵀ المخطوط.

الديانة؛ لأنّ الفروع ـ كما عرفت ـ مؤسّسة على الأصول ومتأخّرة عنها ذاتاً»[١]، ذاكراً معنى الفقه في الفروع، ومحدّداً مصادره المعرفية.

وينقل الميرزا الإصفهاني في رسالة مصباح الهدى عن العلامة الحلّي، حول أهمّية الفقاهة والفقهاء: «الفقهاء أركان الدين، ومبلّغو الشرع النبوي، وحفّاظ فتاوى الأئمة الهداة، [ويضيف]: إذا لم يتلقّ الفقهاء ويحفظوا أنوار علوم الأئمة والشريعة المقدّسة لانهدمت أركان الدين وتداعت»[٢].

ويضيف الإصفهاني: «لقد أدّت سلطة خلفاء الجور، وتعظيم مكانة الفقهاء المتبدلين، ونشر ثقافة مدرسة القياس والاستحسان، وترجمة الفلسفة والعرفان اليونانيين، أو المستمدّين من غير اليونان، على يد الخلفاء والحكّام، أدّت إلى اختلاط الشبهات والموهومات والظلمات بالأحكام النورانية للإسلام في المجالات العقدية، وهذا الأمر المهم يفرض ممارسة الاجتهاد، وبذل المشقّة وعظيم السعي من جانب فقهاء الإمامية الكبار، في حفظ الدين، ودفع بلاءات أنواع الغزو الثقافي الأجنبي أو القادم مع الحكّام والظلمة»[٣].

وقد سمعت من والدي الكريم: «عندما أتممت حدود عام ١٣٦١هـ تحصيلاتي في مدينة مشهد، ذهبت إلى أستاذنا الميرزا الإصفهاني لوداعه قبل سفر العودة إلى الوطن، فكان من جملة وصاياه لي، والتي ذكرها لي وهو مليء

---

١) مجموعة رسائل الميرزا الإصفهاني، السيد محمد باقر اليزدي. الرسالة رقم ٣: ٩٣.

٢) رسالة مصباح الهدى في زبدة أصول فقه الإسلام. آية الله الميرزا مهدي الإصفهاني. بخطّ السيّد محمد باقر النجفي اليزدي: ٢.

٣) المصدر نفسه: ٣. ويكتب العلامة الطباطبائي حول الغزو الثقافي ومحاربة الأئمة عليهم السلام فيقول: لقد استخدموا كل طريق ممكن وكل سبيل متوفّر لقمع أهل البيت عليهم السلام وإبادتهم، ومنع الناس عنهم، يمكن القول: إن ترجمة الإلهيات (اليونانية) كان يهدف إلى سدّ أبواب أهل البيت عليهم السلام. انظر: اجتهاد وتقليد در فلسفه: ٢١٤، محمد رضا الحكيمي، نقلاً عن العلامة الطباطبائي، مجموعة مقالات ٢: ٢١٩ ـ ٢٢٠، إعداد وتنظيم وتقديم السيد هادي خسروشاهي، طهران، دفتر نشر فرهنگي إسلامي، ١٩٩٢م.

بالنشاط والحيوية، التذكير بالجهود الشاقّة المضنية لفقهاء أهل البيت عليهم السلام، في حماية الإسلام وكيانه، وكذلك حماية التشيّع من تراكم الأعداء وكثرتهم، واوصاني بسلوك طريق أعلام الشيعة».

ويكتب الميرزا الإصفهاني، لدى حديثه عن الحاجة المبرمة لعلم أصول الفقه، فيقول: «لا يمكن استنباط الأحكام من الكتاب والسنّة دون تعلّم أصول الفقه، وأصول الفقه الشيعي غير مستغنٍ عن الاقتباس من أصول فقه العامّة (أهل السنّة)».

إلاّ أن الإصفهاني يؤكّد ـ في الوقت عينه ـ على أسباب وقوع الانتكاس داخل اصول الفقه، معتقداً بحاجة هذا العلم إلى إصلاح من جملة عيوب لحقت به نتيجة ظهور الفتنة الثقافية في تاريخ المسلمين، على إثر تسلّط الخلفاء الأمويين والعباسيين[1]. ويثني الميرزا الإصفهاني بتجليلٍ واحترام كبيرين على الفقهاء الحقيقيّين لآل محمد صلى الله عليه وآله عموماً، مركّزاً على عدّةٍ من أعاظم فقهاء الإماميّة، الذين لعبوا دوراً رئيسياً في الزعامة الشيعية العلمية عبر التاريخ، من أمثال الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، والمحقق الأول (الحلي)، والعلامة الحلي، والمحقق الثاني (الكركي)، والشهيد الثاني.. واصفاً إيّاهم بنعوت وألقاب سامية، وعندما يتحدّث عن الشيخ الأعظم الأنصاري يقول: «شيخ مشايخنا العظام، الشيخ الأعظم الأعلم، خاتم الفقهاء والمجتهدين، وأكمل الربانيين من العلماء الراسخين، المنتهي إليه رياسة الإمامية في العلم والعمل والبرهان والورع، فخر الشيعة، وذخر الشريعة، الحاج الشيخ مرتضى الأنصاري (قدس الله روحه الشريف)»، ويعقب ذلك بذكر أعماله العلمية التي يعتبرها المائدة التي اقتات عليها الفقهاء والأعلام والمشايخ بعده، مؤكّداً على التأسّي به والاقتداء[2].

وتصنّف رسالة «الإفتاء والتقليد» من أهم نتاجات الميرزا الإصفهاني، وهي الرسالة المتوفّرة عبر تقرير درسه بيد أحد تلامذته، وتكمن أهمية هذه الرسالة أنّها

1) المصدر نفسه: ٤.

2) المصدر نفسه: ٥.

تساعد على تحديد المنهج الفكري للمدرسة الخراسانية العقدية، وتعمل على صنع صورة أوضح عنها، وتدور مباحث الرسالة حول تحليلٍ منتجٍ لمسألة الفقه والفقاهة. وتحتوي الرسالة على موضوعات عدّة مثل: شروط الفقيه والعالم وصلاحياته في الإفتاء والقضاء، الفلسفة السياسية ونظرية الحكم في عصر حضور أئمة أهل البيت عليهم السلام، سواء في حالات بسط يدهم ونفوذهم أو انقباضها، وكذا نظرية الحكم في عصر الغيبة، الدرجات العلمية والإمكانات الفكرية للفقهاء، وفقهاء السوء، ومفهوم التجزّي في الاجتهاد، والخصائص اللازمة للفقيه من الناحية العقدية، والأخلاقية، والعلمية، ومنهج الفقاهة، ومصادر الفقه، وأنّ الفقه إنّما يعني التفقّه في أصول الدين وفروعه معاً و..[١].

وإضافةً إلى ما جاء في أعمال الميرزا الإصفهاني المدوّنة، وتأكيده على منهج فقهاء الشيعة في أصول الدين وفروعه، نشير هنا إلى بعض الخواطر والذكريات عن الإصفهاني في آدائه ومواقفه في هذا الموضوع، إذ تؤكّد المنقولات الموثقة[٢] أن الميرزا الإصفهاني رغم كونه فقيهاً بارزاً صاحب رأي، إلاّ أنه امتنع عن القبول بمنصب المرجعية الدينية، حتّى أن إصرار الأصدقاء وطلبهم المتكرر منه لم يفعل أيّ أثر في هذا المجال، لا بل سعى ـ في المقابل ـ لتقوية الزعامة الشيعية الدينية آنذاك بما يمكنه.

لقد أبدى الإصفهاني حساسيةً خاصّة في حفظ الحريم العقائدي للتشيّع، فلم يرض أو ينسجم مع الاتجاهات التي لم تتناغم مع البعد الشيعي العقدي، وقد أدّت

١) راجع: رسالة الإفتاء والتقليد الخطية، لآية الله الميرزا الإصفهاني ٩٨، بخط الوالد محمد باقر ملكي الميانجي رحمه الله، وكذلك تلك الرسالة بخطّ السادة: السيد محمد باقر اليزدي، والحاج الشيخ علي أكبر صدر زاده الدامغاني.

٢) راجع: مجلّة حوزة، الأعداد ٤٣ ـ ٤٤: ٢٧٩، ١٩٩١م، وقد ذكر الكاتب خواطر وذكريات عن المرحوم الميرزا علي رضا الغروي حول أبيه الميرزا الإصفهاني، ومن بينها اقتراح آية الله السيد حسين الحائري الكرمنشاهي للتصدّي لمقام المرجعية، عقب وفاة آية الله السيد أبي الحسن الإصفهاني، وعدم قبول الميرزا الإصفهاني ذلك.

حساسيته هذه إلى اتخاذ مواقف إيجابية تارةً وسلبية أخرى في علاقاته بالعلماء و.. فقد سمعت من والدي الكريم: أنّ الأستاذ الميرزا مهدي الإصفهاني كان منزعجاً جداً من الميول الفلسفية والعرفانية للمحقق الإصفهاني صاحب كتاب «نهاية الدراية»، كما كان يبدي امتعاضه مما جاء في مبحث الطلب والإرادة من كتاب «كفاية الأصول» للخراساني[1]، انطلاقاً من الكلام المقدّس للإمام جعفر الصادق عليه السلام، والذي جاء فيه: «لا جبر ولا تفويض»، وهو الشعار الشيعي الذي أقصى الاعتزال والأشعرية.

من جانبٍ آخر، كانت تربط الميرزا الإصفهاني أواصر من العلاقات الطيبة مع مراجع الدين في عصره وعلماء المسلمين من أمثال آيات الله: النائيني، والحاج الآغا حسين الطباطبائي القمي، والشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي، والبروجردي و... ونكتفي هنا بالتعرّض لعلاقته الحسنة باثنين من هؤلاء هما: النائيني، والبروجردي.

تلمّذ الإصفهاني في النجف على يد بعض آيات الله منهم: السيد إسماعيل الصدر، والسيّد محمد كاظم اليزدي، والآخوند الملا محمد كاظم الخراساني، والسيّد أحمد الكربلائي، إلاّ أنّ أعظم تلمّذه وأهمّه كان على يد الميرزا النائيني، والذي يعدّ واحداً من أكابر الأصوليين في القرن الرابع عشر الهجري، وقد كان الإصفهاني مع عدد محدود من الطلاب منهم: آية الله الحاج السيد جمال الكَلبايكَاني، وآية الله السيد محمود الشاهرودي، وعدّة آخرون من خاصّة تلامذة النائيني آنذاك[2].

لقد حظي الميرزا مهدي الإصفهاني بعناية النائيني واهتمامه، كما نال منه إجازة الاجتهاد والإفتاء والرواية، كان ذلك وهو في سنّ الخامسة والثلاثين من عمره، حيث يرجع تاريخ الإجازة إلى الأوّل من شوّال من عام ١٣٣٨هـ، نعم، لقد

---

١) جاء في كفاية الأصول ما فيه دلالة على قول الآخوند الخراساني بالجبر، وقد تأوّل بعض العلماء كلماته، فيما انتقده جمعٌ آخر منهم (المترجم).

٢) مقالة: نقدى بر نقد، للكاتب، كيهان انديشه، العدد ٦: ٧٧.

بانت في الإجازة معالمُ التجليل والاحترام، من عالمٍ جامع مثل النائيني، الذي كان دقيقاً جداً ومتحفظاً في إعطاء إجازات الاجتهاد[١].

جاء في الإجازة: «.. هو جناب العالم العامل، والتقي الفاضل، العلم العلام، والمهذّب الهمام، ذو القريحة القويمة، والسليقة المستقيمة، والنظر الصائب، والفكر الثاقب، عماد العلماء، وصفوة الفقهاء، الورع التقي، والعدل الزكي، جناب الآغا الميرزا مهدي الإصفهاني، دام الله تأييده، وبلّغه الأماني، فلقد بذل في هذا السبيل عمره، واشتغل به دهره، وعكف بباب مدينة العلم عدّة سنين، وحضر على الأساطين، وقد حضر أبحاثي الفقهية والأصولية مدةً مديدة وسنين عديدة، حضور تعمّق وتحقيق، وتفهّم وتدقيق، وكتب أكثر ما حضره، فأحسن وأجاد، وأدّى حقّ المراد، إلى أن حصل له قوّة الاستنباط، وبلغ رتبة الاجتهاد، وجاز له العمل بما يستنبطه من الأحكام، على النهج المعمول بين الأعلام، فليحمد الله سبحانه وتعالى على ما أولاه من جودة الذهن وحسن النظر..».

كما سطر ثلاثة من كبار الفقهاء هم آيات الله: الحاج الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي، والسيّد أبو الحسن الإصفهاني، والآغا ضياء الدّين العراقي.. سطروا على حاشية إجازة النائيني تأييدَهم لها ومدحهم، محدّدين بذلك رأيهم وموقفهم من الميرزا الإصفهاني[٢].

وقد كانت للميرزا الإصفهاني مراسلات مع أستاذه النائيني، ومن بينها رسالة أرسلها النائيني إليه وهو في زيارته للعتبات المقدّسة بتاريخ ٣ ـ رجب ـ ١٣٤٥هـ، وقد جاء في الرسالة تشجيعٌ من الميرزا النائيني لتلميذه، ودعاء له أيضاً[٣].

---

١) حوار مع مهدي الغروي، وهو ابن الميرزا الإصفهاني، مجلّة حوزة، الأعداد ٧٦ ـ ٧٧: ٢١، ١٩٩٦م.

٢) وتوجد نسخة مصوّرة لهذه الإجازة عندي، وقد منحني إيّاها المرحوم الميرزا علي رضا الغروي. كذلك كان النص الكامل لهذه الإجازة القوية بخط الميرزا النائيني قد طبع في مجلّة كيهان فرهنكي، السنة الثانية، العدد ١٢، عام ١٩٨٦م، وكذلك راجع أيضاً كتاب: متألّه قرآني: ٤١٣ ـ ٤١٥، قم، انتشارات دليل ما، ٢٠٠٣م.

٣) هيأتُ صورةً عن الرسالة من الميرزا علي رضا الغروي.

وقد سمعتُ من آية الله الشيخ حسن علي مرواريد، عالم خراسان الشهير والبارز، أنّ الميرزا الإصفهاني كان يكتب رسالةً في باب الكرّ، وقد أرسلها إلى أستاذه النائيني، فردّ النائيني بالقول: أفبلساني هذا الكالّ أشكرك. كما سمعتُ من صهر الميرزا النائيني السيد محمد الحسيني الهمداني ﵀ المشهور بالآغا النجفي يقول: إن الميرزا الإصفهاني كان من عيون تلامذة المرحوم النائيني، وسمعتُ أيضاً من والدي المكرّم: أن المرحوم الإصفهاني كان مقرِّرَ درس الميرزا النائيني، كما يقول الوالد الكريم في ذكرياته حول أيام دخوله الحوزة العلمية في مشهد قبل نيله درجة الاجتهاد: ذهبت للتحقيق في مسألة انتخاب مرجع تقليد إلى آية الله الشيخ مرتضى الآشتياني، ابن الآشتياني الكبير، وقد اعتبر الميرزا النائينيَّ هو الأرجح في هذا المضمار، كما ذهبت إلى المرحوم الميرزا الإصفهاني فأشار لي ـ أيضاً ـ إلى المحقق النائيني.

وهنا ينقل والدي بعض كلمات أستاذه ما يفيد أن تقليده لغير النائيني كان يمكن أن يؤدي إلى انزعاج الميرزا الإصفهاني، مما يدلّ على قوّة العلاقة التي كانت تربط الإصفهاني بأستاذه النائيني، وهذه العلاقات المتبادلة كانت لا تقوم ـ فقط ـ على علاقة الأستاذ بالتلميذ والعكس أو على مبدأ الصلاحية العلمية، وإنّما تعني ـ قبل ذلك كلّه ـ وحدة الميول الإيمانية، والاعتقاد بصوابية المعايير العقدية التي كان ينتهجها النائيني بالنسبة للإصفهاني، تماماً كما سمعت من أحد الثقات أن الميرزا النائيني، وانطلاقاً من دفاعه عن الأسس العقدية الشيعية ورفض الاتجاه الجبري، تكلّم حول ما ذكره الآخوند الخراساني في مبحث الطلب والإرادة من كفاية الأصول، مما أشرنا إليه من قبل، متأسفاً كلّ التأسّف على ذلك، ومعتبراً إياه مصيبةً وآفةً على عالم التشيّع، كما سمعت من أحد الأساتذة المعاصرين أنّ أحد تلامذة آية الله السيد حسن البجنوردي، وهو أحد تلامذة النائيني، ينقل أن الميرزا النائيني كان يبدي موقفاً صلداً ومناهضاً جداً لنظرية المعاد الجسماني الخيالي الصوري.

هذا، وقد كانت تربط الميرزا الإصفهاني علاقات حسنة وطيبة ـ أيضاً ـ بآية الله العظمى البروجردي، وهو ما كان منطلقاً من الانسجام والوحدة الفكرية عند

الطرفين، كذلك المنحى العقدي الواحد، وإعطاء الأهمية والأولوية للفقه بتمامه، أعمّ من الفقه الأصغر والأكبر والأصول العقائدية، وقد سمعت من حجّة الإسلام الميرزا علي رضا الغروي ﵀، الابن الأكبر للميرزا الإصفهاني، أنّ آية الله البروجردي ﵀ تشرّف بالوفود إلى مدينة مشهد لزيارة ثامن الحجج الإمام الرضا ؏، وقد ذهب إليه والدي، كما أتى البروجردي لزيارة والدي أيضاً، وأثناء اللقاء طرح موضوع عقائدي كانت فيه آراء الفلسفة والعرفان معارضةً للمعارف العقدية، وقد أبدى البروجردي حينها مواقف حادّة في نقد الفلسفة والعرفان، تماماً كما كان رأي والدي، والميرزا مهدي الإصفهاني، وقد ارتاح الإصفهاني لهذا الانجسام والاشتراك في القيم والمثل والمبادئ مع البروجردي، وكانت له رؤية حسنة لتصديه للمرجعية الدينية وتزعم البروجردي لها.

والجدير ذكره، أنّ هذه العلاقات الطيبة كانت استمرّت حسنةً إلى وفاة المرحوم الإصفهاني، وقد سمعت من والدي ﵀ أنّه عندما هاجر إلى مدينة قم عام ١٣٧٨هـ، لمواجهة الظلم الذي كان يمارسه بعض الملاكين في شمال غرب إيران بدعم من النظام الشاهنشاهي.. عندما هاجر والدي حظي بعنايةٍ خاصّة من جانب المرجع الكبير آية الله العظمى البروجردي، وكان أحد أسباب هذا الاهتمام تأييد الميرزا الإصفهاني المستوى العلمي الذي كان عليه الوالد المغفور له، وينقل أنّه عندما حضر عند هذا المرجع الفقيد، وقف ـ رغم الشيخوخة التي هو فيها ـ وقدّم له احتراماً استثنائياً، ذاكراً الميرزا الإصفهاني بكلّ تكريم واحترام، مكرراً جملة: رحمة الله عليه.

التفكيك ومصادر المعرفة الدينية

العقل، والكتاب، والسنّة، مصادر المعرفة ومعاييرها في المدرسة التفكيكية، وقد ظهر ذلك واضحاً في النتاجات المختلفة لرجال المدرسة العقدية الخراسانية نظرياً وعملياً، وقد عدّ الميرزا الإصفهاني في الكثير من مصنّفاته، ومن بينها مقدّمته لمصباح الهدى، كلاً من المعرفة العقلية وأحكامها، ومعرفة الفطريات العقلانية، إلى جانب سائر الحجج والأسس الشرعية، مبادئ للفقه

الإسلامي[١].

ويؤكّد الإصفهاني في رسالة الإفتاء والتقليد على تمامية الدين واستيعابه الأصولَ والفروع، وأنّ المعارف القرآنية قائمة على الرجوع إلى العقل والوحي معاً[٢]، كما يذكر آية الله الشيخ مجتبى القزويني، أحد أركان المدرسة التفكيكية، في طريق الأنبياء حجتين هما: العقل، بوصفه الرسول الباطني، بما لديه من نوعي الإدراك المستقل وغيره، والوحي والنبيّ الظاهري، وهاتان الحجتان متعاضدتان، تمثلان المرشد لسعادة الإنسان وفلاحه[٣].

ولدى شرح نظريات المدرسة التفكيكية في كتاب «الاجتهاد والتقليد في الفلسفة»، يمتدح محمد رضا الحكيمي المنهجَ الاجتهادي لفقهاء الشيعة في أصول الدين وفروعه، مذكّراً بضرورة المعرفة البحثية للدين وآفات التدين التقليدي وعاهاته، معتبراً «التعقّل»، و «الاعتماد» أساسين رئيسيين تقوم عليهما المعرفة الدينية، وقد تحدّث الحكيمي عن الاستدلال والتفلسف، والعلاقة القائمة بينهما وبين التعقّل، نافياً وحدة الفلسفة والتعقّل، شارحاً ماهية العقل، وكيفية الاستفادة منه وتوظيفه في فهم الدين فهماً عقلانياً[٤].

ونسعى هنا، لتقديم شرح إجمالي لمصادر المعرفة الدينية، عنيت: القرآن، والسنّة، والعقل.

١ ـ القرآن الكريم

يتخذ القرآن المجيد مكانته السامية وشأنه الرفيع ودوره الجامع من كونه القول الثقيل، قال تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً﴾ المزمّل: ٥، إذن فلا شيء يقبل أن يوضع مع القرآن في ميزانٍ واحد، كما لا يساويه أيّ مصدر معرفي ولا يدانيه

١) مصباح الهدى: ٣.

٢) رسالة الإفتاء والتقليد الخطيّة، آية الله الميرزا مهدي الإصفهاني، بخط الوالد المعظم ﵀.

٣) الشيخ مجتبى القزويني، بيان الفرقان ١: ٨، مشهد، نشر: عبدالله واعظي اليزدي، ١٣٧٠هـ.

٤) الحكيمي، محمد رضا، اجتهاد وتقليد در فلسفة: ٩٠ ـ ٩٨.

أيضاً، فهذا الكتاب المقدّس هو الثقل الأكبر، وأعظم الاثنين اللذين تركهما رسول الله ﷺ من بعده للمسلمين، عنيت ـ معه ـ العترةَ المطهّرة[1].

القرآن معجزة النبي ﷺ، الفارق بين الحق والباطل، والمميز للصدق عن الكذب، إنه تبيان الأمور جميعها مما اختلف الناس فيه، وما صار جزءاً من الموضوعات الدينية، تماماً كما سمّاه الله تعالى بالنور، والهداية، والبيّنة، والضياء، والتذكرة، والبصائر، فقد قال سبحانه: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾** النساء: ١٧٤[2].

من هنا، يأخذ موضوع شرح أنواع التعاليم القرآنية وفهم القرآن وتفسيره، بوصفه أهم مصادر المعرفة الدينية، يأخذ ضرورته العالية وأهمّيته الفائقة، وقد تعرّض كتاب: مناهج البيان في تفسير القرآن، والذي يعدّ أحد النتاجات التفسيرية للمدرسة العقائدية الخراسانية التفكيكية، لهذا الموضوع الحرج، مشيراً إلى جملةٍ من الأفكار والمداخل، التي نُلفِت هنا إلى أهمّها:

١ ـ إن وضوح المحكمات القرآنية لدى الجميع، وظواهر هذا الكتاب، حجّة يمكن العمل بها من وجهة نظر المحققين.

٢ ـ تستوعب التعاليم القرآنية ـ من حيث المضمون ـ ثلاثة أنواع هي: التعاليم الإرشادية، والتعاليم التذكّرية، والتعاليم التعليمية.

٣ ـ ثمّة اتجاهات ثلاثة: إفراطي، وتفريطي، واعتدالي، فيما يخصّ رتب الاستفادة من العلوم القرآنية والاستنتاج منها، فقد ذهب بعض إلى إنكار حجية ظهورات القرآن الكريم، فيما اعتبر بعض آخر أنّ القرآن مستغنٍ عن أهل البيت عليهم السلام.

ومن المناسب، في مجال القرآنيات، النظر إلى مقامين:

أ ـ مقام الخطاب العام، الذي يكون المخاطب فيه عامّة الناس وسوادهم، وفي

---

١) الملكي الميانجي، محمد باقر، نكاهي به علوم قرآني، ترجمة: علي نقي خداياري، إعداد وتنظيم: علي ملكي الميانجي: ٩.

٢) المصدر نفسه: ٢١.

هذا المقام يمكن للجميع الاستفادة من القرآن، كلّ قدر طاقته، وذلك عندما يرجع إليه ويستنطقه العلومَ والمعارف.

ب ـ مقام الخطاب الخاص، وهو الخطاب المختصّ بالرسول الأكرم ﷺ، والأئمة الأطهار عليهم السلام، وليس للآخرين في هذا المرتبة من علوم القرآن، إلاّ المرور إليه، عبر التمسّك بالنبي ﷺ وعترته الطاهرة.

٤ ـ إنّ المنهج الصحيح في تفسير القرآن هو منهج التفسير الاجتهادي، المبنيّ على العقل، والقرآن، والسنّة، أمّا المناهج الأخرى فهي ناقصة، باطلة، غير سويّة[(١)].

٢ـ السنة والحديث

قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره حجّة، سواء في ذلك مجال العقيدة أو الأحكام، من هنا يعدّ توظيف الحديث الشريف، مع الأخذ بعين الاعتبار النظريات الحقّة في علم الرجال وفقه الحديث ودراية الحديث عند المذهب الإمامي.. يعدّ ركناً من أركان المعرفة الدينية.

تصرّح العديد من آيات الكتاب الكريم أن النبي محمداً ﷺ هو المبيّن للقرآن، من جملتها قوله تعالى: **﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾** النحل: ٤٤.

وطبقاً لصريح حديث الثقلين والأحاديث اليقينية الأخرى، يعدّ أهل البيت عليهم السلام عدلاً للقرآن، وأحد الثقلين، ونوراً كالقرآن تماماً، من هنا يتولّى النبي ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام مهمّة بيان تفاصيل الأحكام وظرائف المعارف ودقائق العقائد، مثل الأسماء والصفات الإلهية، وحقيقة العرش، والكرسي، واللوح، والكتاب المبين، والروح، وجزئيات عالم الآخرة وتفاصيل أحداثه و..

---

١) ملكي الميانجي، محمد باقر، مناهج البيان في تفسير القرآن، تصحيح: عزيز آل طالب، تنظيم: محمد بياباني اسكوئي، إشراف: حسين دركَاهي، طهران، سازمان انتشارات وزارت فرهنكَى وارشاد إسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، تفسير الجزء الأوّل من القرآن، المقدّمة، نكَاهي به علوم قرآني.

ويشرح الأستاذ الحكيمي في مقالته: الأخباريّة والتعلّق بالأخبار، مواقف المدرسة التفكيكية في هذا المجال، ويعلن مبدأ ضرورة الاعتماد والتمسّك بالعلم الصحيح، أي القرآن والحديث، معتبراً هذين المصدرين مراجع للمعرفة الدينية، ثم يستعرض جملة موضوعات محورية آخرى تتصل بالحديث الشريف، من بينها: المرجعية العلمية للعترة الطاهرة عليهم السلام، وآفاق المعارف الكبيرة للمعصومين عليهم السلام.

وفي موضع آخر من دراسته، يصرّح الحكيمي بإمكان الاستفادة من الأحاديث الشريفة وفقاً لمناهج البحث الأصولي والاجتهادي، ويراه ممكناً، فيما يرفض المنهج الأخباري في التعامل مع نصوص السنّة، ولهذا يرفض ـ في هذا الإطار ـ الفهم غير العلمي ولا الجمعي للحديث، منتقداً آليات الفهم التي أعملها الأخباريّون، واضعاً فواصل قاطعة بين المنهج الأخباري وما يراه هو منهجَ الرجوع للأخبار والاعتماد عليها[١].

٢ـ العقل

العقل أحد مواهب الخلقة الثمينة، إنه توأم التاريخ البشري، ومقوّم حياة الإنسان، لقد اهتمّ القرآن المجيد في آيات عدّة بتقديس العقل، منها قوله: **﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾** يونس: ١٠٠، **﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾** الأنفال: ٢٢.

ويقول علي عليه السلام، أوّل الخلفاء بعد رسول الله صلى الله عليه وآله: **«الإنسان بعقله»**، ويقول أيضاً: **«أصل الإنسان لبّه»**[٢].

لقد عُدّ العقلُ في النصوص الدينية النبيَّ الباطني والحجّة، كما أوضحت جنود العقل وجنود الجهل فيها بأجمل المفاهيم وأرقى الكلمات، من هنا، كان العقل ركناً من أركان الفقاهة، وعماداً من أعمدة التفقّه في أصول الدين

١) الحكيمي، اجتهاد وتقليد در فلسفه: ٨٨ ـ ١٦٧.

٢) دانشنامه إمام علي عليه السلام، تحت إشراف: علي أكبر رشاد ١: ١١، طهران، سازمان انتشارات وزارة فرهنگ وارشاد إسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

وفروعه، وواحداً من مصادر المعرفة الدينية.

يتحدّث الميرزا الإصفهاني في هذا المجال فيقول: «واضحٌ أنّ أساس الدين على العقل، وتكميل الناس بالتذكّر به وبأحكامه»[١]، ويتحدّث الإصفهانيّ أيضاً عن الحسن والقبح العقليين الذاتيين[٢]، ومن الجدير ذكره أنّه لو جمعت ودوّنت نظريات الميرزا الإصفهاني وآراؤه في العقل وقيمته ودوره لبلغت كتاباً مستقلاً.

أما الشيخ مجتبى القزويني، فقد تحدّث أيضاً عن العقل، مذكّراً بمكانته الرفيعة بوصفه نبياً باطنياً، وذلك لدى شرحه المناهج الرئيسية في الفكر الإسلامي، مشيراً إلى نوعي الحكم العقلي، أي الاستقلالي وغير الاستقلالي[٣]، وهكذا الحال مع آية الله الميرزا جواد آغا الطهراني ﵀، حيث تحدّث في فصلين عن مكانة العقل والعلم، والحسن والقبح الذاتيين في مذهب الإمامية[٤].

وجاء في كتاب توحيد الإمامية: «العقل في القرآن والحديث نور مبين، أفاضه الله تعالى على أرواح البشر، وقد كان العقل ظاهراً بذاته مظهراً لما سواه، إنه حجّة إلهية، معصوم في ذاته، يمتنع عليه الخطأ وأمثاله، بل إنّ قوام حجية أيّ حجيّة بالعقل، وهو ملاك الثواب والعقاب والتكليف، فبالعقل وعبره يبلغ الإنسان الإيمان بالله، وما يترتّب على هذا الإيمان، وتصديق الإنبياء والاعتقاد بهم، إنّها آمور واجبة بحكم العقل وأمره، وبالعقل أيضاً يميّز الإنسان الحقّ عن الباطل، والخير عن الشرّ، والهداية عن الضلال، كما يُعرف الحسن والقبح، والرفعة والذلّة، والواجبات والمحرمات البديهية الذاتية العقلية، والأخلاق الشريفة الحسنة،

---

١) رسالة «غاية المنى ومعراج القرب واللقاء» الخطية. آية الله الميرزا مهدي الإصفهاني: ٢٨. والنسخة التي اعتمدت عليها بخط الوالد ﵀ ص: ٣٦.

٢) مصباح الهدى: ١٢ ـ ١٣.

٣) بيان الفرقان ١: ٨.

٤) راجع: الطهراني، جواد، ميزان المطالب: ٢٨٣ ـ ٢٩٠، ٣٠١ ـ ٣١٠، قم، انتشارات در راه حق، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥م.

والسلوك السيء المنحطّ... بالعقل أيضاً»[١].

وقد جاء في كتاب «تنبيهات حول المبدأ والمعاد» بحث مبسوط حول معرفة العلم، والعقل، والبرهان، وحجية العقل والعلم[٢].

وانطلاقاً من أهمية العقل الرئيسية ودوره الفعال عند المدرسة التفكيكية، نجد أبحاثاً مفصّلة حوله ومركّزة في كتاباتهم العلمية ومدوّناتهم، وذلك من قبيل الحديث عن شرح معرفة الوجود، والتحليل الايبستمولوجي للعقل في النصوص الدينية، وحقيقة العقل والعلم، وعناصر الامتياز الواقع بينهما، وتفاوت النفس والعقل في المادّية والتجرّد، ومدركات العقل في نطاق الواجبات والمحرّمات الذاتية التي يحكم بها العقل، والقبح والحسن المطلقين العقليين في الأفعال والأعيان، ومكانة العقل في معرفة الله، ودوره في معرفة الأنبياء والرسل، وأحكام القطع واليقين وحجيّتهما العقلائية، وحجيّة العقل الذاتية، والعقل الفطري، والعقل المصطلح، وتعارض العقل والنقل، والعلم، والعلم الحصولي والحضوري، والكشف والشهود والعقل، وكذلك الحال في موضوعات من نوع العقل في النتاجات الفلسفية والعرفانية، وهو الموضوع الذي يستوعب في داخله قضايا: العقول المستقلّة الطولية والعرضية، وأرباب الأنواع، والعقل الإنساني، وتقسيمات العقل، والعقل النظري والعملي و.. ومقارنة قيمة العقل في المدارس الفكرية الإنسانية وفي الوحي والنصوص الدينية[٣].

وبعبارةٍ موجزة، للعقل مكانته الرفيعة في القراءة الدينية، إنّ الدين نفسه

---

١) ملكي الميانجي، محمد باقر، توحيد الإمامية، ترجمة: محمد بياباني اسكوئي، سيد بهلول سجادي: ٢٢، طهران، انتشارات نبأ، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٢) راجع: مرواريد، حسن علي، تنبيهات حول المبدأ والمعاد: ١١ ـ ٤٦، مشهد، الطبعة الثانية، بنياد پژوهشهاى اسلامي آستان قدس، مشهد، ١٤١٨هـ.

٣) ثمة مباحث مطوّلة ومبسوطة ومفصّلة في الكثير من نتاجات الميرزا الإصفهاني، من بينها أحد فصول كتاب مصباح الأصول، وكذلك الحال مع سائر الأساتذة والباحثين المرموقين في المدرسة التفكيكية الخراسانية.

يقوم عليه، كما لا يتعارض معه، ليس هذا فحسب، بل الوحي نفسه موجب لتنامي الميول العقلية وترشيد الفعل العقلي، وتكامل العقل الإنساني، كما جاء عن أمير المؤمنين علي عليه السلام في الخطبة الأولى من نهج البلاغة، حول علل بعثة الأنبياء، حيث يقول: «بعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءَه.. ويُثيروا لهم دفائن العقول»[١].

على أيّة حال، سوف نتعرّض عما قريب لما يتعلّق بالعقل في المدرسة التفكيكية.

المدرسة التفكيكية ونظم المعرفة في العالم الإسلامي، قراءة مقارنة

١ ـ المدرسة التفكيكية والاتجاه الكلامي

ينقسم الاتجاه الكلامي في العالم الإسلامي ـ من حيث المبدأ ـ إلى فرق ثلاث كبيرة هي: الكلام الإمامي، والكلام المعتزلي، والكلام الأشعري، ويختلف الاتجاه الكلامي الشيعي اختلافاً بنيوياً عن الكلام الأشعري والمعتزلي، كما أنّ شرح أصول الدين والدفاع عنها في العالم الشيعي يتخذ أشكالاً متنوّعة ومختلفة فيما بينها رغم اشتراكها في أهداف واحدة، إلاّ أن الأدوات والآليات والمناهج تبدو عليها آثار الامتياز.

ويبدو أنّه يمكن تقسيم المنحى الكلامي الشيعي إلى تيارات ثلاثة من حيث المجموع هي: ١ ـ الكلام العقلي. ٢ ـ الكلام النقلي. ٣ ـ الفقه الأكبر والقراءة الاجتهادية لأصول الدين.

أمّا الكلام العقلي، فهو يقوم على المقدّسات الإيمانية، ويسعى في طريق الدفاع عن الدين سواء في الجانب الإيجابي الإثباتي أو الجانب السلبي الانتقادي، إلى الجواب عن الأفكار الفلسفية المناهضة للدين أو المختلفة معه، انطلاقاً من المناخ الفلسفي المشائي نفسه، واعتماداً على العقل النظري وأدواته المعرفية.

---

١) نهج البلاغة، الخطبة الأولى، تصحيح: محمد دشتي، ترجمة: محد جعفر إمامي ـ محمد رضا الآشتياني.

أمّا الكلام النقلي، فيحمل على عاتقه مسؤوليّة تنظيم المأثورات الدينية في المجال العقدي، وصوغها صياغة منتظمة ومتناسقة.

إلاّ أنّ المنهج الاجتهادي في معرفة أصول الدين يقوم على توظيف القواعد العقلية المعترف بها، والمأثورات الدينية أيضاً، وذلك انطلاقاً من فهم المناهج الفكرية التي تخالف هذا المنهج، فهماً نقدياً، وإشادة بيان عقائدي بديل قويم مستحكم بعيدٍ عن التأثر بالأفكار الفلسفية والعرفانية، هذا المنهج الاجتهادي هو المنهج العقائدي الخراساني أو المدرسة التفكيكية[١].

يذهب التفكيكيون إلى ضرورة نقل المنهج المستخدم في فروع الدين إلى المجال العقدي وأصول الدين، أي ذاك المنهج المستخدم مثلاً في كتاب شرائع الإسلام للمحقق الحلّي، والمستند إلى العقل، والكتاب،والسنّة، ومن الطبيعي أنّ عملية نقل التجربة هذه يجدر بها أن تتفهّم طبيعة الامتيازات التي تحكم العقائد والأحكام في كيفية الاتّكاء على المصادر المعرفية.

٢ ـ المدرسة التفكيكية والاتجاه الفلسفي والعرفاني

عرف العالم الإسلامي والثقافة الإسلامية نظماً فلسفيةً ـ فكريةً مختلفة، وقد استقت هذه الأجهزة المعرفية عناصرها الرئيسة من مكوّنات العقل اليوناني وسائر النحل الفكرية الأخرى التي كانت قبل الإسلام، وبهذا وقع الخلط والامتزاج بين المعارف الإسلامية وتلك العناصر الوافدة، مما أدّى إلى ظهور أنواع من التصوّرات العقدية الهجينة المكوّنة من عناصر مختلفة: داخلية وخارجية.

لقد انشغلت الأنظمة الفلسفية المشّائية والإشراقية في مهمّة البحث العلمي مستعينةً بالمنطقين المشائي والإشراقي، وسعت ـ إلى جانب العرفان النظري القائل بأصالة الكشف والشهود ـ لتفسير العالم وفهم الوجود[٢].

أمّا الفلسفة الأنطولوجية الصدرائية، فقد كانت هي الأخرى جُماعاً من الفلسفة الفيثاغورية، والفلسفة المشائية، والفلسفة الإشراقية، والحكمة الرواقية،

---

١) مجلّة انديشه حوزه، العدد ١٩: ٧٣.

٢) راجع: الحكيمي، دانش مسلمين: ٢٥٨ ـ ٢٦٥.

والفلسفة الأفلوطينية ـ والأفلوطينية الاسكندرانية، وهي الفلسفات التي تكوّنت من آراء فيثاغورس، وأرسطو، وأفلاطون، ومذاهب مصر القديمة، وعقائد الفلاسفة الشرقيين في إيران والهند و..، وكذلك كان للفلسفة الإيرانية القديمة (الفهلويون) دورٌ فيها أيضاً، كما ضمّت في ثناياها تحقيقات وجهود العرفاء والمتصوّفة، ذلك كلّه مع الأخذ بعين الاعتبار الكتاب والسنّة[١].

وقد جعل الأستاذ محمد رضا الحكيمي في كتابه: دانش مسلمين (علم المسلمين) فصولاً عدّة وعناوين متعدّدة، عالج فيها نظم فهم العالم والرؤية الكونية الفلسفية، والعرفانية، والكلامية، تلك النظم القائمة في العالم الإسلامي، كما شرح نظام اللاهوت القرآني و.. وقد أجرى الحكيمي مقارنات عدّة بين هذه الاتجاهات، وكشف عما بينها من اختلافات عميقة، ما بين كل من نظم التفكير الفلسفي والعرفاني ونظام اللاهوت القرآني المتبنّى من جانب المدرسة التفكيكية[٢].

وقد جاء الحديث عن الفروق الأساسية بين النظام العقدي اللاهوتي القرآني (التفكيكي) والنظام اللاهوتي الفلسفي والعرفاني، في مقدّمة كتاب: بيان الفرقان للشيخ مجتبى القزويني، والذي يعدّ أهم النصوص والمصادر الأساسية في شرح المدرسة التفكيكية وتصوّراتها، وقد انتقدت المقدّمة مناهج الحكماء، والفلاسفة، والعرفاء، والمتصوّفة.

ونشير هنا إلى مقاطع دالّة من هذه المقدّمة في سبيل استكشاف عناصر امتياز المنهج التفكيكي عن غيره، يقول: «إن إثبات وجود الله في التوحيد الفلسفي أمرٌ نظري يحتاج إلى برهان فلسفي.. ومتوقّف على ممارسة بحث وتحقيق في مقولات العلّة والمعلول، والتسلسل وإبطاله: وفي نهاية المطاف، تكوين تصوّر عن علاقة الباري تعالى بما سواه تتماهى مع علاقة العلية والصدور، فالله هو العلّة، وما

---

١) الحكيمي، مكتب تفكيك: ٦٦ ـ ٦٧، ١١٦؛ والسيد علي دانشبور، آشنائي با كليات علوم إسلامي: ٦٨، طهران، الطبعة الأولى، طبع انتشارات دانشكاه پيام نور، ١٩٩٥م.

٢) راجع: الحكيمي، دانش مسلمين: ٢٥٦ ـ ٢٦٦.

سواه هو المعلول الذي صدر عنه على آساس صيرورة خاصّة و..

إنّ الأخذ بهذه النظرية وتبنّي هذا التصوّر يستدعي جملةً من المستلزمات مثل:

١ ـ الفاعلية الموجَبة للحق تعالى، وعدم انفكاك العلة والمعلول، وقِدَم العالم.

٢ ـ إثبات السنخيّة بين الواجب والممكن.

٣ ـ إن التوحيد العرفاني قائم على إثبات أصالة الوجود، والتشكيك في حقيقته، بمعنى القول بحقيقة مشكّكة غير متواطئة له، أو إقامة برهان التعيّن أو إثبات الوحدة المطلقة.

٤ ـ القول بثبوت القديم مع الذات الإلهية، لا في مرتبة الذات، مِثْل المُثُل الأفلاطونية، أو القول بالصور الزائدة على الذات، والقائمة بها، وفي النتيجة إثبات قدم أصول العالم، حتّى العناصر.

٥ ـ الحدّ من العلم والقدرة الإلهية بالنسبة إلى الأمور والموجودات الكائنة، وحصر العلم الإلهي بالكليّات، أو القول بأن العلم الإلهي عبارة عن نفس حضور الموجودات لدى بارئها أو دون علم سابقٍ على الأشياء، أو القول بأنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، أو العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي.

٦ ـ استناد تمام الأفعال إلى الله سبحانه، على أساس سلسلة العلل والمعاليل دون إمكان تخلّف، حتّى بالنسبة الأفعال البشرية بالتبع، ومن ثم استناد الشرور لله، أو إنكار وجود الشرور في العالم.

٧ ـ انحصار الحوادث بالحوادث اليومية ـ أزلاً وأبداً ـ المستندة إلى أسبابها التكوينية، واثبات عدم إمكان وقوع التغيير أو التغيّر في العالم، ثم إنكار البَداء.

٨ ـ إنكار نسبة الحسن والقبح في العالم لإرادة البشر واختيارهم.

٩ ـ إنكار النبوّة بالمعنى الوارد في الأديان، وإنكار الملائكة وجبرئيل بما لهما من المعنى الواصل إلينا من قنوات الوحي.

١٠ ـ إنكار المعاد الجسماني، وإنكار الخلود في العذاب»[1].

وفي نهاية المقدّمة المذكورة جاء: «وعصارة النتيجة المتكوّنة من المعارف

١) راجع: القزويني، بيان الفرقان ١: ٨ ـ ٩.

البشرية، والثابتة عبر البرهان الفلسفي والعرفاني الكشفي الشهودي، معرفة ذات الله من خلال مفاهيم ووجوه، أو معرفة السالكين للحق تعالى عبر التعيّنات، وللكمّل الحيرة وعدم التفريق بين الشاهد والمشهود والعابد والمعبود، ومن ثم حرمان الذات من أعظم النعم الإلهية، أي العبادة، والخضوع، والتضرّع، والخشوع»[١].

وعلاوةً على ما عرضناه من مقال الشيخ مجتبى القزويني، سعى القزويني في كتاباته لمعالجة أجزاء الأصول العقدية الشيعية بتفصيلٍ واضح، شارحاً امتيازاتها عن النظريات الفلسفية والعرفانية.

ومن الضروري إلفات النظر إلى أنّ شرح التفكيكيّين لمواضع الاختلاف ما بين الصورة اللاهوتية الفلسفية، والعرفانية، والدينية، لا تعني بالضرورة أخذ الفلاسفة جميعهم بتمام النظريات الفلسفية، فالكثير من الفلاسفة رجّحوا ـ في حالات عدة ـ آراءهم الدينية على نتائجهم الفلسفية المستمدّة من أصولهم العقلية، مثل ابن سينا، والفارابي، والحكيم الزنوزي و.. ففي موضوع المعاد الجسماني على سبيل المثال، تمسّكوا بما قاله الصادق المصدّق على خلاف القواعد الفلسفية ورؤاهم العقلية الأنطولوجية، ذلك أن نظام التفكير الفلسفي لا يسمح بعودة الروح إلى الجسم من جديد، ولا القوة إلى الفعل، بل يراه أمراً محالاً، وهكذا يقع التضادّ بين الحركة الجوهرية وأسس الاعتقاد بالمعاد الجسماني.

ومن حالات تصديق الأصول الدينية وترجيحها على الفلسفة، نصوص صدر المتألهين الشيرازي، في اعترافه بالمعاد العنصري القرآني، فليراجع كتاب المعاد الجسماني في الحكمة المتعالية.

التفكيك في مقامين، الثبوت والإثبات

مسألة التفكيك، مثلها مثل بعض الحقائق الأخرى، ذات مرحلتين:

الأولى: وجود مجموعة من الحقائق العقدية الأنطولوجية، والعلمية، ومنشئها، وبنيانها.

---

١) المصدر نفسه: ٩.

الثانية: إثبات إمكان الوصول إلى هذه الحقائق.

أما على صعيد المرحلة الأولى، فيمكن القول: إن روح المدرسة التفكيكية عبارة عن منهج علمي، يسعى لفهم ممنهج، ومعرفةٍ اجتهاديةٍ للعقديات الدينية، وتفكيكها عن العقديات غير الدينية، في أيّ صورةٍ أو محتوى كانت عبر تاريخ الإسلام والتشيّع، وذلك اعتماداً على الثقة بالذات للقيام بتفكيك نسبي تبعاً لطبيعة الاتجاهات، والأشخاص، من هنا يمكن البتّ بأنّ مدرسة التفكيك لا تعني أصالةً أو ارتباطاً بقيم ومبادئ تتعلّق بأشخاص، أو جماعة، أو منطقة معينة، إنما هي نظام معرفي إيبستمي جامع ومستوعب، حظي ـ على الدوام وعبر تاريخ المناهج العلمية ـ بمكانة سامقة، ذلك أنّ آساسه مُشَادٌ على نوري العقل والدين، وهما أساسان مقدّسان، لا ينهزمان، ولا يذلان، بل تبقى لهما الرفعة الكبرى، تماماً كما نقل عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام لدى تفسيره آية: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ النساء: ١٤١، أنّ معناها عدم تفوّق الكافرين في الحجّة والمنطق، وأنّ المؤمنين لن يغلبوا في هذا المضمار[١].

إلاّ أنّ هذا الكلام لا يعني إطلاقاً إضفاء قداسةٍ أو تصويب شامل لآراء واستنتاجات منظري التفكيك في مرحلة الإثبات، وما أكثر ما تكون بعض آرائهم وأطروحاتهم محتاجةً بحق إلى نقد وتصحيح وتقويم.

وإذا أردنا أن نتكلم بشكلٍ أكثر جذريةً، أمكننا القول: ليس من رأي مصون عن الخطأ أو الاشتباه أو النقصان، إذا استثنينا ضروريات الدين والإيمان والعقل ومسلماتها، ولا تخفى على أحدٍ أهمية مسألة التخطئة والتصويب في الممارسة الاجتهادية الشيعية، حيث رُفضت نظرية التصويب، وإن أقرّ بعذر المفتي في خطئه ما دام أميناً صالحاً، بل يؤجر على ذلك.

إنّ الإصرار على التمذهب الفكري ورفض أشكال المعرفة التقليدية، كما والتعصّب والتعبّد بآراء الكبار والعظماء، بمن فيهم كبار رجال مدرسة التفكيك، تبعاً للمبدأ المشار إليه أعلاه.. ليس أمراً عابراً، بل له جوانب عقدية

---

١) مجلّة انديشه حوزه، العدد ١٩: ٨٨.

وقيمية، من هنا لا تتساوى ماهية النقد والإبرام لمدرسة التفكيك بما لها من وجود واقعي مع علماء التفكيك أنفسهم، ولهذا يمنع التساهل في التحديد الفاصل ما بين ثبوت المدرسة التفكيكية ثبوتاً واقعياً وإثبات هذه المدرسة إثباتاً علمياً، كما يحظى تحديد مَدَيات حضور المناهضين للفلسفة والعرفان السائدين في العالم الإسلامي بأهميته الخاصّة أيضاً في هذا المضمار، ومن ثم لا يمكن عدّ الطرفين جبهةً واحدةً، ثم إصدار أحكام واحدة في حقهما معاً.

إن حركة مناهضة الفلسفة والعرفان لم تنشأ من عاملٍ واحد، بل تعدّدت أسباب تكوّنها، فمن المعتقدات الإلحادية تارة، مروراً بالاتجاهات الأشعرية أو المعتزلية أخرى، وصولاً ـ ثالثة ـ إلى النزعات العقدية الشيعية.

نقد مدرسة التفكيك، أو حركة رفض التفكيك

يعود الخلاف مع مدرسة التفكيك في حقيقته وعمقه ومَدَياته إلى فترة قديمة جداً، إذ نلاحظ لدى دراسة تاريخ الاتجاهات الفكرية في الإسلام أن نزاع الدين والفلسفة قد أدّى إلى تشاجر عنيف بين الفلاسفة والعرفاء المسلمين باتجاهاتهم المختلفة من جهة، وبين الفقهاء والمتكلّمين من جهةٍ أخرى، إن هذا الخصام القديم تبدّى عبر التاريخ بأشكال مختلفة، فقد ظهر أحياناً بمظهر علمي يحفظ حريم الحقّ والعلم والعلماء، ويخوض المواجهة على أساسٍ علمي موزون، فيما بدا أحياناً أخرى معوجّاً غير سليم ولا موزون، بل تحكمه الانفعالات وتسير به نحو قمع المخالفين في الرأي وتشويههم وتمزيق أوصالهم.

وغالباً ما كانت المواجهات التي خيضت ضدّ المدرسة التفكيكية بعيدةً عن الإنصاف والحياد، بل كانت ـ أحياناً ـ سخيفةً يحكمها العناد والتعصّب، والمسألة الأهم التي نلاحظها في سياق رصدنا التاريخي لهذا الموضوع أن حركة الشجار الفكري قد ترعرعت في مناخ لا يهدف إيضاح الحقيقة أو استجلائها أو تصحيح الالتباسات الفكرية التي تورّط فيها الطرف الآخر بغية إعادته إلى الأسس المقرّة من جانب العقل والشرع، ولو كان الأمر كذلك لساعد بالتأكيد على ترشيد الجهد المعرفي ورفع مستوى الوعي والإدراك، إلاّ أن المناخ الذي حكم الشجار التاريخيّ

هذا قد تحرّك ـ مع الأسف ـ في سياق مختلف، إذ تحوّلت حركة نقد المدرسة التفكيكية إلى نزاعات شخصية وفئوية، بل يمكن القول تقريباً: إن تمام الانتقادات المسجّلة كانت تقبع داخل إطار محدّد بالدفاع عن الرؤية الكونية والتفسير العرفاني الوجودي لصدر الدين الشيرازي صاحب الحكمة المتعالية، ممّا أخفى ـ ضمن هذا السياق ـ الكثير من الحقائق الواضحة والبديهية أو جرى التغافل عنها، ذلك أنّ التفكيكيين ـ مع جميع النقاط المسلّمة أو المطروحة على بساط البحث ـ يمثلون قسماً من الحقيقة التاريخية في السير المراحلي الذي شهده علم الكلام والمعارف العقدية الشيعية، ومن الإنكار للبديهي أن يرفض الإنسان الاختلافات الجذرية والبنيوية العقدية للفقهاء والمتكلّمين مع الفلاسفة والعرفاء.

من هنا، ولكي يجري الفرار من مواجهة حقائق واضحة جليّة من هذا النوع، استبعد الرصد التاريخي لتحليل المسار الطبيعي لهذه الظاهرة، وهو ما يحتاج شرحه إلى كلامٍ طويل.

والجدير بالذكر أنّ أكثر حركات النقد التي عرفتها المدرسة التفكيكية المعاصرة قد تجلّى في الأشهر الأخيرة بكتابة سلسلة من التأليفات النقدية، وبعض هذه المصنّفات اتسم بالشرح والبسط والإطالة، ويحتاج تقويم هذه الدراسات وردّها أو قبولها إلى مجالٍ رحبٍ لا تفي به مثل هذه الدراسة، إلاّ أنّه حيث تقتضي الضرورة والفهم الأفضل لمدرسة التفكيك نفسها معالجة هذه الإشكاليات النقدية المثارة، كنّا مضطرين لرصدها بصورةٍ موجزة، مسلّطين الضوء ـ من بينها ـ على الملاحظات الأساسية والمركزية.

التفكيك وإشكالية معارضة العلم والعقل

يمكن القول بأن أكثر الوقفات النقدية التي تعرّض لها التفكيكيون تتمركز حول مكانة الدين والعلم والعقل، وكيفية علاقات هذه المحاور الثلاثة بعضها ببعضها الآخر.

إن وجود تمايزات بنيوية وبديهية بين الكثير من الموضوعات والنظريات

الدينية والفلسفية في تاريخ العلم، خلق هذا النوع من الإشكالية أو من ردّ الفعل، وذلك من طرف المناصرين العاشقين والمدافعين المحامين عن النظريات الفلسفية، أولئك الذين ما كانوا يريدون أن يصطفوا أو يحسبوا على معارضي الدين ومخالفيه، أو كانوا على علاقة مميزة بالدين والفلسفة معاً..

وقد أدى هذا الانحياز ـ مع الأسف ـ إلى قلب حقائق كثيرة جداً لا تعدّ ولا تحصى، وذلك في إطار ممارسات النقد لمدرسة التفكيك، حتّى عدّ الدفاع عن الأصول العقدية الدينية محاربةً للعقل، وجموداً، وسلفية، فيما عدّت ـ في المقابل ـ الكثير من النظريات الفلسفية والعرفانية المهتزّة بطبيعتها، والمليئة ـ أكثرها ـ بالخلاف والنزاع عينَ العقل والعلم، ليتعامل معها التعامل مع الرفيع والأمر الجليل.

أما التعامل المنصف والتقويم المحايد فقد كان يبدي حقائق ذات نوعٍ آخر، ولكي نقدّم مثالاً على ذلك، نأخذ مسألة المعاد القرآني، فقد صوّرت الفلسفة الصدرائية معاداً جسمانياً صورياً، لم يحظ بتأييد حتى متعصّبي الفلسفة المتعالية نفسها، بل لقد اعتبرت شخصية مثل مرتضى المطهّري نظرية المعاد الصدرائية غير متوافقةٍ مع المعاد في صورته القرآنية، ولكي يبرّر هذا الخطأ الذي وقعت فيه الفلسفة الصدرائية أحال المطهري الأمر إلى تأثر الملا صدرا بالتفسير الكوني المؤسّس في عصره على الهيئة البطليموسية[1]، وهي الفرضية التي هجرها العصر الحاضر، وصنّفها ـ منذ زمن ـ على حساب النظريات العلمية المهجورة، ومن العجيب أنّ هذا التصوّر الكوني للعالم، أي التصوّر البطليموسي المنبوذ، هو الذي خلق، ولقرون مديدة، إحدى أقسى النزاعات الفكرية الدينية والفلسفية، مثيراً زوبعةً من الجدل طاول قضايا بالغة الحساسية مثل حدوث العالم وقدمه، ومبدأ ظهور الموجودات، والفاعلية الإلهية و.. وهو ما كان يؤدي بالمتدينين لدى رفضه إلى الوضع في قفس القشرية والاتهام بالجمود والتحجّر، وقد بدا اليوم وكأن هذا الأصل الموضوع كان ضحالةً ووهماً و..

والحقيقة، أنّه لو شرّحت المواقف الفكرية المختلفة في حقّ العقل لبان كم

---

١) المطهري، مرتضى، المعاد: ١٩٤، طهران، انتشارات صدرا، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

من التحريف والتبديل وقع في كشف الحقائق وإجلائها، إن نظرةً إلى تاريخ الفكر والفلسفة والأديان في العالمين الشرقي والغربي، سواء في العصر الغابر أو العصر الراهن، لتؤكّد بشكل حاسم على وجود اختلافات عميقة في فهم العقل ودوره و.. بل في شرحه وتعريفه؛ ولذا من الجدير إجراء مقارنة في موضوع العقل ما بين المذهب الفلسفي العرفاني، والمذهب الفقهي والكلامي، وذلك لكي تنجلي أكثر فأكثر مكانة هذه الحقيقة المقدّسة.

«يمكن القول: إنّ للعقل في الفلسفة والكلام اصطلاحين كليين يمكن تحديدهما، أحدهما: أنّ العقل موجود مجرّد بذاته وفعله، كما أنّه مستقل، بمعنى أن وجوده غير مرتهن بالنفس ولا معلّقٍ بالبدن، لقد صوّر الكثير من الفلاسفة سلسلةً من العقول، انطلاقاً من ما تستدعيه قاعدة: الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، وكذلك قاعدة إمكان الأشرف، وجملة أدلّة أخرى، واعتبروا هذه العقول واسطةً في الفيض الإلهي، وذلك بالقول: إنّه لم يصدر عن الله تعالى سوى موجود واحد يسمّى بالعقل الأوّل، وقد صدر من هذا العقل عقلٌ ثانٍ، ومنه عقل ثالث، حتى بلغت العقولُ العشرةَ، وقد سمّي العقل العاشر بالعقل الفعّال، وقد صدر العالم الطبيعي عن هذا العقل الفعّال، وهذه العقول عقول طولية، تقوم فيما بينها علاقة عليّة ومعلولية.

إلاّ أنّ شيخ الإشراق السهروردي رفض ـ في سياق إثبات نظرية العقول الطويلة المشائية ـ تحديدها بالعشرة، وذهب إلى زيادتها عن هذا العدد، بل تخطى السهروردي إطار العقول الطولية ليعتقد بعقولٍ عرضية سمّيت بأرباب الأنواع.

وهكذا أخذ صدر الدين الشيرازي نظرية أرباب الأنواع، مقدّماً تفسيراً خاصاً لها[1].

ويعتقد أحد رجال الرأي الفلسفي المعاصر أنّ «تعداد العقول التي تقع واسطةً بين العقل الأوّل والعقول العرضية لا تقبل التعيين أو التحديد، وأنّ فرضية العقول

١) راجع: دانشنامه إمام علي ؏: ١: ١١ ـ ٤٦.

العشرة غدت باطلةً بعد إبطال فكرة الأفلاك التسعة»[١].

ويكتب الشيخ مرتضى مطهري حول الآثار العقدية لموافقة أو مخالفة العقول المستقلّة القديمة، الطولي منها والعرضي، وكذلك فلكيات الهيئة البطليموسية، فيقول: «يعتقد المتكلّمون أنّ الله هو فاعل الأشياء، وأنّه لا يوجد مؤثر في خلقها سواه، وبعبارة أخرى، إنّهم يعتقدون بتكثر فاعلية الحقّ تعالى بلا واسطة، أمّا الحكماء فيذهبون إلى تعدّد الخلقة، فيما يرون الجواهر العقلانية واسطةً في الخلق، من هنا، ينظرون إلى تعدّد الخلق في إطار خلق الصادر الأوّل أو العقل الأوّل بلا وساطة، وأنّ موارد كثيرة أخرى قد حصل فيها الخلق مع الواسطة، أمّا العرفاء والمتصوّفة فلا يرون في العالم بتمامه سوى تجلّي وظهور لا أكثر»[٢].

وبالمرور على هذا الاختلاف الفلسفي الكلامي في العقل، تبدو أمامنا خلافات جادّة أخرى، تُعْتَبَر مسألة حدوث العالم وقدمه، وكذا قدم الموجودات، وفاعلية الحقّ تعالى، وقدرته، واختياره، والخلقة و.. من أهمّها، إنّ هذه الخلافات كانت موجودةً في الثقافة الإسلامية منذ القرون الأولى، وقد خلقت حساسيات حقيقية بين الفقهاء والمتكلّمين من الشيعة والسنّة، وقد أدّى ذلك إلى تجاذبات ومواجهات بين أصحاب علوم الأوائل والفلاسفة.

ويمكن أن نحسب بعض علماء الشيعة الذين تبدّت في أفكارهم الكلامية والفقهية مواقف مناهضة للفكر الفلسفي، ومنهم: الشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى، وشيخ الطائفة الطوسي، وأبو الفتح الكراجكي، وأبو الصلاح الحلبي، وابن زهرة الحلبي، والخواجة نصير الدين الطوسي، والمحقق الحلي، والعلامة الحلّي، والشهيد الأوّل، والشهيد الثاني، والمحقق الثاني الكركي، والمقدّس الأردبيلي، وجعفر كاشف الغطاء، والمحقق القمي، وصاحب الجواهر، والشيخ مرتضى الأنصاري و..[٣].

---

١) مصباح اليزدي، محمد تقي، آموزش فلسفه: ١٨١، طهران، نشر سازمان تبليغات، ١٩٩١م.

٢) راجع: مطهري، مرتضى، تماشاگه راز: ١٥٤، قم، انتشارات صدرا، ١٩٨٠م.

٣) راجع: ياد نامه مجلسي، تنظيم وإعداد: مهدي مهريزي وهادي ربّاني ٢: ٢٠٩؛ ومجلّة كيهان

ومن جملة المواضع التي يمكننا فيها رصد مناهضة الفقهاء الشيعة وانتقادهم للفلاسفة مبحث التنجيم من المكاسب المحرّمة[١].

المعنى الثاني للعقل عند الفلاسفة هو العقل الإنساني، وهو قوة من النفس، ومن مراتبها الذاتية، أي أنّه قوّة بشرية، يُحتمل الخطأ فيها، أمّا في النصوص الدينية فلا يعدّ العقل مرتبةً من مراتب النفس الذاتية، بل موهبة إلهية أفيضت على الإنسان، فالعقل نبي باطني، له حجيته الذاتية وعصمته أيضاً، ومن المحال تسرّب الخطأ إليه[٢].

ومن القضايا الإشكالية التي كانت مسرحاً للخلاف بين أكثر الفقهاء والمتكلّمين وبين الفلاسفة، قضية الحسن والقبح الذاتيين العقليين، فمن وجهة نظر جمعٍ عظيم من الفلاسفة والمنطقيين يعدّ الحسن والقبح العقليان، وهما من أصول مدركات العقل العملي، من المشهورات التي قدّرها العقلاء لحفظ مصلحة حياتهم الاجتماعية، ومن ثم فلا واقع ولاحقيقة للحسن أو القبح خارج إطار الاعتبار العقلائي، وبناءً عليه، يغدو حسن العدل وقبح الظلم، وكذلك سائر مدركات العقل العملي، من الأمور الاعتبارية.

وقد سار على هذا المنهج ابن سينا في كتاب النجاة، وشارح الشمسية، والحاج ملا هادي السبزواري، والمحقق الإصفهاني مؤلّف نهاية الدراية، والطباطبائي صاحب الميزان، كلّ بلغته الخاصّة وتفسيره الشخصي، وأسسه المتبنّاة عنده، ويشترك الفلاسفة مع الأشاعرة في هذا الموقف، أي في رفض الحسن والقبح الذاتيين العقليين، غاية ما في الأمر أنّ الفلاسفة يرونهما اعتباراً، فيما يراهما الأشاعرة أمراً شرعياً.

انديشه، العدد ٤٥: ١٥٩ ـ ١٦٢، ١٩٩٢م.

١) الشيخ الأنصاري، مرتضى، المكاسب ١: ١٦٣ و... تحقيق: أحمد پاياني، دار الحكمة، ١٤١٦هـ.

٢) راجع: ملكي الميانجي، محمد باقر، توحيد الإمامية، تنظيم: محمد بياباني اسكوئي، إعداد: علي ملكي الميانجي، الطبعة الأولى، انتشارات وزارت فرهنگي وإرشاد إسلامي، طهران، ١٤١٥هـ، فصل العقل.

في مقابل هذا الخط، وقف أغلب الأصوليين والفقهاء والمتكلمين، وبعض الفلاسفة، إذ ذهبوا إلى تبنّي الحسن والقبح الذاتيين العقليين، كما أشير سابقاً إلى آراء كبار رجال المدرسة التفكيكية في هذا الموضوع.

ومن اللازم الإشارة هنا إلى أنّ الآراء المنقولة عن حقيقة العقل من جانب بعض العلماء، وكذلك من لم نأتِ على ذكر اسمه، تبدو واضحةً في مصنّفاتهم، لكن على اختلاف فيما بينهم، وهو ما يستدعي ـ لرصد موقفهم ـ بحثاً أدقّ وأشمل[1].

وإذا أردنا أن نطلّ بالبحث والدراسة من جانب آخر وبقراءة كليانية للفلاسفة والعرفاء الإسلاميين في موقفهم من العقل، وكذلك آراء فقهاء أهل البيت عليهم السلام فستكون لدينا صورة أكثر وضوحاً ودلالة على جملة من الحقائق، فالمنهج السلوكي العرفاني لا يعتمد بأيّ وجهٍ من الوجوه على الاستدلالات العقلية، إنّه منهج يرى ـ كما يقال ـ قَدَمَ الاستدلاليين خشبيةً، أما المنهج الفلسفي الإشراقي فيرى الكشف مكملاً للعقل والبرهان، بدوره المنهج الفلسفي المشائي يقوم على البرهان العقلي النظري، إلاّ أنّ فشل المنهج المشائي وإخفاقه في تحقيق جملة من النتائج بعد قرون من توظيفه على يد العلماء العقليين، ورغم سيطرته على تفكير مجتمعات بشرية بأجمعها.. أدّى إلى ظهور موج عاتٍ من الانتقادات المنصبّة على النهج الميداني المشائي في بُعديه المضموني والشكلي، وذلك من جانب جماعة من العلماء المسلمين وغير المسلمين.

أمّا العقل في الفلسفة المزجية الصدرائية فيعد جزءاً منها، وهو يتكوّن من بنية داخلية يغلب عليها الطابع الكشفي والعرفاني، إلاّ أن مقارنةً له مع العشق والكشف والشهود تؤكّد ضعف مكانته شديداً أمامها، بل قد يتمّ التعاطي أحياناً معه بشكل غير رحيم ولا ودود[2].

أما المصادر الدينية الشيعية فتعتبر العقلَ موهبةً إلهيّة، وحجّة باطنية أفيضت على الإنسان، وعادةً ما يذكر العقل بعناوين مثل: المخلوق الأوّل، والموجود الأكثر

١) راجع: مجلّة انديشه حوزه، العدد ١٩: ٧٦.

٢) راجع: المصدر نفسه: ٨٩.

محبوبيةً، أمّا الأحكام العقلية والمستقلات العقلية فتكتسب مكانة رفيعة[1]؛ وهكذا جاء العقل ملاكاً للتكاليف، ومعياراً للثواب والعقاب، وكان واحداً من مصادر المعرفة الدينية الأربعة، كما كان العقل على الدوام، ومعه الاستدلال، أحد أهم العناصر المكوّنة للمذاهب الكلامية والعقدية الشيعية.

تقسيمات العقل في الموروث الشيعي

لعلّه يمكننا رسم صورة عن منهج الفقهاء والكلاميين الشيعة في تعاطيهم مع العقل وقراءتهم له، وذلك على الشكل التالي:

١ ـ الاعتقاد بالعقل البديهي، أعمّ من المستقلات العقلية، والبديهيات الأوّلية للعقل النظري، والاستنتاجات العقلية القائمة على مقدّمات تتسم بالوضوح، وكذلك الاعتقاد بالحسن والقبح الذاتيين العقليين، وتقدّم العقل الفطري على النقل وأصالته.

٢ ـ الاعتراف بالعقل الموافق للنقل، إلاّ أنّه لا ينبغي تصوّر أن المراد التعبد العقلي المحض أو المطلق بالوحي في الاجتهاد والاستنتاج، وأنّه لا يستساغ أيّ نوعٍ من أنواع التعقّل في الروايات، بل يشمل النشاط الاستدلالي العقلي الذي تؤيّد نتائجَه محكماتُ الكتاب والسنّة، كما يشمل الاستنتاجات العقلية المنبثقة من الأدلّة والمصادر الدينية المنسجمة في نهاية المطاف مع المعارف اليقينية للكتاب والسنّة، وهذه النقطة وإن بدت في ظاهرها بسيطةً وعادية إلاّ أنّها في مضمونها بالغة الدقّة، تساعد أعظم المساعدة على حلّ عقدة العلاقة ما بين العقل والوحي، كما تجلي دور الدين في الإمساك بزمام قيادة الفكر الإنساني، والخدمات التي يقدّمها العقل للنقل.

٣ ـ الاعتراف بمبدأ توظيف الأدلّة العقلية، غير المستقلات منها، عند الاحتجاج والمجادلة العقلية مع المخالفين في الرأي.

٤ ـ مبدأ ترجيح النقل المتقن التام على العقل النظري غير البديهي وعلى

---

١) مناهج البيان، تفسير الجزء الثلاثين: ٥٠٠ و..

الكسبي، وغير المستقلات العقلية.

٥ ـ رفض القياس الفقهي في مجال الأحكام، إن أنصار المدرسة العقدية لأهل البيت عليهم السلام يمنحون العقل بجوهره القدسي قيمته الكبيرة العالية، بيد أنّهم يتخذون مواقف تتسم بطابع الاعتدال إزاءه، فقد عارضوا ـ من جهةٍ ـ سيول مواجهة العقل التي فتحها أهل الحديث، والحنابلة،وكذلك الاتجاه الجمودي الجلمودي للأشاعرة.. وهو الاتجاه الذي سعى إلى تضعيف مكانة العقل والتعقّل، كما رفضوا ـ من جهةٍ أخرى ـ النزعة العقلية الإفراطية لمدرسة الاعتزال، واعتبروها غير صائبة.

«يولي الاتجاه الكلامي والفقهي أهمية واحتراماً للتجربة والعلوم التجريبية، وكذلك للعقل والكشف والشرع، إنهم يوافقون على التجربة، كما يحترمون كل استنتاج يقوم على أساسها ما دامت صحيحةً، كما أنّهم لا ينأون بأنفسهم عن الكشف والشهود السليمين، بل يقبلون بهما، بيد أنّهم لا يعتبرونهما معياراً في الوصول إلى الحقيقة، إنّهم ـ أيضاً ـ يقدّسون العقل، سواء في جانب معرفته للوحي وحكمه باتباعه في النطاق الذي يجد العقل فيه استعداداته المعرفية عاجزةً عن الخوض فيه، أو جانب أحكامه المستقلة أو في جانب تعقل الوحي وخدمته له، إنهم يرون الشرع مكملاً للعقل، وهو السبيل الآمن والمتصل بخالق الوجود، وهو البرنامج الأبدي لسعادة أفراد الإنسان جميعهم»[1].

التفكيك وإشكالية الانتماء للاستذكار الأفلاطوني

للتذكّر في معرفة الله الدينية دور مفتاحي أساسي، وقد عبّر الله تعالى عن القرآن بالتذكرة، واعتبر النبيّ مذكّراً، وثمة آيات قرآنية كثيرة في هذا الخصوص من بينها: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ الغاشية: ٢١، و ﴿كَلا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾ المدثر: ٥٥، و..

يكتب أحد نقّاد المدرسة التفكيكية، نقلاً عن العلامة الطباطبائي قوله:

---

١) مجلّة انديشه حوزه، العدد ١٩: ٨٩.

«.. وأما ما استنتج من جميع كلامه من بطلان جميع الطرق المعمولة، وتعيّن طريق الكتاب والسنّة، وهو مسلك الدين، فلا يسعه إلاّ أن يرى طريق التذكر، وهو الذي نسب إلى أفلاطون اليوناني، وهو أن الإنسان لو تجرّد عن الهوسات النفسانية وتحلى بحلية التقوى والفضائل الروحية ثم رجع إلى نفسه في أمر بان له الحق فيه، وهذا هو الذي ذكروه، وقد اختاره بعض القدماء من يونان وغيرهم، وجمع من المسلمين، وطائفة من فلاسفة الغرب..

وهذا هو الذي ذكروه، وقد اختاره بعض القدماء من يونان وغيرهم وجمع من المسلمين، وطائفة من فلاسفة الغرب، غير أن كلا من القائلين به قرره بوجه آخر»[1].

وأجد من المناسب لدى نقد هذا الكلام، الإشارةَ الإجمالية ـ وفقاً لما ذكره بعض الباحثين المعاصرين ـ للفوارق الأساسية بين معرفة العالم ومعرفة الله في النظرية الدينية ونظيرتها الأفلاطونية:

١ ـ يمكن للإنسان، وفقاً لنظرية المُثُل الأفلاطونية، شهود المُثُل بالسعي العقلاني والديالكتيكي والجدلي، أما في مدرسة المعرفة الفطرية لله فيُعرِّف الله سبحانه نفسه للإنسان.

٢ ـ إن طريق شهود المثل هو الجدل والديالكتيك والبحث العقلي، أمّا سبيل الاستذكار المعرفي الفطري لله، فهو العبادة، وذكر الله، وما كان من هذا القبيل.

٣ ـ طبقاً لنظرية المُثُل، تملك التعاريف الكلّية مرجعاً عينياً مستقلاً مجرّداً، أما المعرفة الفطرية لله سبحانه فهي لا تثبت مُثُلاً من هذا النوع، كما لا تعطي رأياً إيجابياً ولا سلبياً في هذا المجال.

٤ ـ إنّ معرفة الله في الإسلام ليست أمراً ذهنياً معقّداً، ولهذا لا تختصّ بأشخاص محدّدين، بل تستوعب أفراد الإنسان بأجمعهم، على العكس من ذلك النظام الفلسفي الأفلاطوني، ذلك آنّ معرفة الله فيه مختصّة بأفراد محدّدين،

---

١) سعيد رحيميان، كيهان انديشه، العدد ٥٣: ٨٩، ١٩٩٤م.

يفترض بهم أن يمتلكوا ميزات خاصّة، وهي ميزات وشروط كان أفلاطون نفسه قد بيّنها وشرحها.

نواجه في اللاهوت الأفلاطوني موجودين اثنين، يحتمل أن يكون كلّ منهما هو الله، أو أن يكون أحدهما الإله الأساسي فيما يكون الثاني فرعياً، تماماً كما يعبّر أفلاطون نفسه عنهما بالإله الأب، والإله الابن، وهذان الإلهان الأفلاطونيّان، خصوصاً الخير المطلق منهما، لا يمكن معرفتهما إلاّ للفلاسفة، وهم بدورهم لا يمثلون سوى عدد محدود من الناس يتمتعون بطاقات وإمكانات جسمانية، وظاهرية، وذهنية، مثل الإرادة، والشجاعة، والجمال، والاستعداد الطبيعي، وحدّة الفهم، والذاكرة، والهمّة التي لا تعرف الكلل ولا التعب، ومحبة الأعمال كلّها، والاستعداد، و.. وهم - أي الفلاسفة - إنما يقدرون أيضاً على إدراك الخير المطلق بعد طيّ مراحل كثيرة، ثم بلوغ سنّ الخمسين عاماً، أمّا سائر الناس، وهم الأكثرية التي تشرف على الإطباق العام، فهم محرومون من معرفة الله، وبهذا تنحصر سعادتهم في إطاعتهم للفيلسوف الحاكم في المدينة الفاضلة الأفلاطونية.

٥ - لا يوجد ارتباط في المدرسة الأفلاطونية بين الأخلاق ومعرفة الله، ومن ثم لا تأثير للفضائل أو الرذائل الأخلاقية في اكتشاف الباري وفهمه، وهذا ما يعاكس التعاليم الدينية التي ترى أن العمل بأحكام خاصّة لازمٌ لمعرفة الله والإيمان الديني، ومن ثم تؤسّس لعلاقة وثيقة بين الإيمان والعمل[١].

التفكيك وتهمة الأخبارية

من المسلّم به أنّ الأخبار والأحاديث تعدّ واحدةً من أركان المرجعيات الدينية التي يستند إليها، وهو أمرٌ يقرّه الجميع، وإعطاء الأخبار والروايات حقّها شيء فيما الأخبارية شيء آخر، إن تهمة الأخبارية التي تلصق بالرأي الآخر أو الاتجاه المعاكس تؤدي إلى إسدال الستُر على كثيرٍ من حقائق الفكر والتاريخ.

---

١) راجع: رضا برنجكار، مباني خداشناسي در فلسفه يونان وأديان إلهي، طهران، انتشارات نبأ، الطبعة الأولى.

في الحقيقة، هناك قواسم مشتركة في الرؤى تجمع الفقهاء والمتكلّمين من جهة وبعض الأخباريين بعيداً عن كيفية استنباط الفروع الفقهية، وذلك على صعيد الأصول العقدية، وهكذا الحال في طرف الفلاسفة والعرفاء، فقد كانت لبعضهم ميول أخبارية، بل كان بعضهم من رادة هذا الاتجاه في التراث الإسلامي.

إن المدرسة التفكيكية من الاتجاهات المدافعة عن الأسس القويمة الاجتهادية للشيعة، يشهد على ذلك مسلسل التصنيفات العلمية المتعدّدة في الفقه والأصول من جانب أبرز شخصيات هذه المدرسة، فقد كان الميرزا الإصفهاني نفسه من خواص تلامذة الميرزا النائيني، ومحلّ عنايته واهتمامه، كما كانت له نظرات في أصول الفقه خاصّة، ونظريات ابتكارية حصرية أيضاً.

ويعدّ آية الله الحاج الشيخ حسين الوحيد الخراساني الذي يصنّف درسه اليوم من أرقى وأنضج وأجمع دروس البحث الخارج في أصول الفقه في الحوزة العلمية الشيعية في مدينة قم (الإيرانية)... يعدّ الخراساني من تلامذة الميرزا الإصفهاني، وقد كان الأخير مهتماً به أثناء حياته، وقد أثير الحديث عن الإصفهاني في محضر الوحيد الخراساني، وجرى التداول في ميوله الفقهية واتجاهه الاجتهادي، وقد نفى الخراساني، وهو من تلامذته، نسبة الإصفهاني إلى المدرسة الأخبارية، مشدّداً على مقامه العلمي الكبير.

التفكيك ومعضلة التأويل

حجية الظواهر أمرٌ عقلائي، وكذلك الحال في التأويل الصائب المجاز طبقاً للضرورات اللغوية والأدبية، أو انطلاقاً من حكم محكمات العقل والكتاب، عبر الطريق السليم المتمثل بالمعصومين عليهم السلام، أما التأويل بمعنى التحويل الشكلي والمضموني للعقائد المسلّمة والضرورات الدينية، والموظفة فيه أنواع التطويع، والتفسير الذوقي، أو الخوض في قضايا الغيب وما هو بعيد عن متناول اليد البشرية، اعتماداً على النظريات الهزيلة الضحلة للعلماء اليونانيين و.. في تفسير العالم ومعرفة الوجود.. هذا التأويل لا يمكن القبول به، بل هو عملية تجانب

الصواب، وتبعد عن الحقيقة العلمية شططاً.

وإذا أردنا آخذ مثال دالّ، كمسألة خلود الكفّار في النار والعذاب الأبدي، وهي مسألةٌ تصنّف في عداد المسلّمات القرآنية، لوجدنا أنّه قد جرى إنكار هذا المسلّم القرآني نتيجة الارتباك الذي شهده هذا المفهوم في المخاض الفلسفي العرفاني وفقاً لطبيعة قواعد هذين العلمين وأصولهما، ولهذا فسّر مدّعو كشف الحقائق بقوّة العقل والشهود هذا العذاب بمعنى العذب، أي الحلو المستساغ الذي يلتذّ به الإنسان، ثم اعتقدوا بأنّ الكفار في جهنّم يبلغ بهم الأنس والسعادة والانبساط أنّهم عندما يراد أخذ المؤمنين العاصين منهم إلى الجنّة، يضطربون ـ أي الكفار ـ خوفاً من أن يصدر قرار تحويلهم إلى الجنّة أيضاً، وفي نهاية المطاف تكتمل الصورة العرفانية بالقول: إن من في جهنم جميعهم يجتمعون ثم تطفأ النار، وتأخذ أعماق جهنّم بالتحوّل إلى خضرة ونبات[1].

ويؤكّد الملا صدرا في الأسفار الأربعة على هذه الصورة الفكاهية الكوميديّة لدى دراسته مسألة خلود المعاندين في النار، لكنه يصرّح في كتاب «العرشية» بأنّه كلّما بذل جهده في التفكير رأى بأنّ جهنّم ليست مكاناً مؤنساً ولا مستساغاً، بل هو موضع عذاب[2].

إنّ المدرسة التفكيكية تعلن صرختها رافضةً هذا اللون من التأويل، وبناءً عليه، لا يمكن تلبيس الأمر عبر تشبيه العقائد القشرية لجماعات مثل المجسّمة والمشبّهة والحنابلة من أهل السنّة، ممّن جمد على الظاهر في تفسير الآية الكريمة: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه: ٥، بالنزعة الرافضة للممارسات التأويلية غير المنضبطة للجماعات الصوفية، كما حصل لدى بعض أصحاب الرأي الفلسفي لدى نقده مذهب التفكيك، حيث مارس تجسيراً عبر خلاله من الاتجاه القشري في الإسلام إلى الاتجاه التفكيكي.

ومن الواضح أنّ هذا القياس قياسٌ مع الفارق، وهو خارج عن الموضوع، ولا

١) مجلّة كيهان انديشه، العدد ٤٩، ٢٠٠٠م.

٢) مجلّة انديشه حوزه، العدد ١٩: ٨٠.

يرتبط البتّة بالصراعات الأصولية، ذات الجذور الكلامية والعقدية الشيعية، مع المدارس الفلسفية والعرفانية[١].

التعقل والتفلسف، وظاهرة التباس المفاهيم

يسعى بعض المتشجّعين المناصرين للفلسفة والعرفان إلى تصوير النزعة الفلسفية مرادفاً للنزعة العقلية، ومن ثم اعتبار معارضي الفلسفة مناهضين للعقل، والحال أنّ التفلسف لا يعادل الاستدلال والتعقّل، سواء على الصعيد النظري، ومستوى تعريف مفاهيم مثل الفلسفة، والعقل، والاستدلال، أو على الصعيد الميداني التطبيقي، وطرح الآراء الفلسفية والعقلية.

والمذهل المثير للعجب أكثر أنّ هذا الادعاء القائم على خلط المفاهيم يشاع من جانب أنصار الحكمة المتعالية والمتحمّسين لها، تلك الحكمة التي يغلب عليها الطابع العرفاني الكشفي، وهي الفلسفة التي يلاقي العقل معها معاناته ويرى جفاء ثقيلاً من جانب مؤسّسها الملا صدرا الذي استخدم في حقّ العقل والاستدلال كلمات من نوع: المزخرف، والمزيّف[٢].

وقفات نقدية للمدرسة التفكيكية، رصد وتقويم

١ ـ إجابات تفكيكية منقوصة عن أزمة تعارض العقل والنقل [الشيخ سعيد رحيميان]:

من شرائط الحكم على فكر أو مدرسة البحثُ الدقيق في محتواها، وإلاّ ابتعد الباحث الحصيف عن الإنصاف العلمي، وكمثال، يكتب أحد ناقدي المدرسة التفكيكية أن موقف هذه المدرسة من إشكالية تعارض العقل والنقل غير

---

١) مجلّة همشهرى ماه، العدد ١٠: ٥٥، ٢٠٠١م.

٢) راجع: صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، سورة يس، مع تعليقات الحكيم النوري، وتصحيح محمد خواجوي: ١٧٨ ـ ١٧٩، قم، انتشارات بيدار، ١٩٩٤م.

واضح[١]، إلاّ أنّ مراجعةً بسيطةً للمراجع والمصادر ـ مع دقة وتحقيق ـ يمكنها أن تقدّم جواباً تاماً عن هذا الكلام.

وكما أشرنا إلى ذلك من قبل، لا تعارض إطلاقاً بين المعطيات الوحيانية والمعطيات العقلانية القطعية المؤكّدة، وعلى فرض حصول مثل هذا التعارض يقدّم العقل الفطري على النقل، أمّا تعارض النقل مع العقل النظري غير البديهي فإن المتقدّم فيه هو النقل، وهو ما لا يحسب تعارضاً بين العقل والنقل، بل هو تعارض بين أمرين عقليين، ذلك أنّ النقل قائم بدوره على العقل الفطري، وما بالعرض لابدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات.

وعليه، لا تعارض هنا إلاّ بين العلم الحصولي والبرهان النظري من جهة، والعلم الحقيقي من جهة أخرى، ومن الواضح هنا ضرورة تقديم العلم الحقيقي[٢].

٢ ـ التفكيك والمواقف المختلفة من العقل النظري والعملي [د. ديناني]:

يكتب [الدكتور ديناني] أحد أساتذة العلوم الفلسفية، لدى تحليله لحركة الفكر الفلسفي وأحداثه في التراث الإسلامي، يقول: «أغلب أصحاب التفكيك متناغمون ومنسجمون مع مؤسّس مدرستهم وأستاذهم في الاعتماد على العقل العملي، فيما يردّون البرهان المنطقي الذي يمثل المظهر الكامل للعقل النظري»[٣].

وهنا لابد من التعليق التالي للتوضيح:

أ ـ إنّ تعريف المصطلحات والمفاهيم العقلية لا يتّسم بالثبات والوحدة بين الاتجاهات الفكرية المختلفة، ومن ثم ليست هناك أيّ معادلة أو انطباق.

ب ـ لا ينحصر توظيف العقل في المدرسة التفكيكية باستخدام العقل العملي.

---

١) راجع: سعيد رحيميان، مجلّة كيهان انديشه، العدد ٥٣: ٨٢.

٢) راجع: ترجمة توحيد الإمامية: ٤٦.

٣) إبراهيمي ديناني، غلام حسين، ما جراى فكر فلسفي در جهان إسلام ٢: ٤٢٧، طهران، انتشارات طرح نور، ٢٠٠٠م.

ج ـ إنّ مفردة «العلم» في القاموس الاصطلاحي لرجال التفكيك الخراساني ترادف ـ أكثر ما ترادف ـ العقل النظري.

د ـ تختلف قراءة رجال المدرسة التفكيكية لنطاق الفعل البرهاني المنطقي مع سائر الفلاسفة والمفكّرين، أمّا مبدأ استخدام البرهان المنطقي الواجد للشرائط فهو أمرٌ متفق عليه، فقد وقع التباس هنا بين المبدأ ونطاق توظيفه.

والجدير ذكره، أنّ تعريف العلم، وتقسيماته، وحقيقته، واستعماله في المدارس الفلسفية المتعارفة يختلف عمّا هو لدى المدرسة التفكيكية، وشرح ذلك يفوق قدرة هذه المقالة، إلاّ أننا ـ ونظراً للضرورة، ولكي نجلي الموضوع أكثر ـ نشير مختصراً إلى تعريف العلم وامتيازه عن تعريف العقل.

«العلم مثل العقل، نور مجرّد، خارج عن حقيقة الإنسان، حصل عليه الإنسان بعطاء إلهي، ومن الطبيعي أن العطاء الإلهي والاستقبال الإنساني ليس واحداً، فكل منهما له مراتبه وامتيازاته»[1].

«أما اختلاف العقل والعلم، مع كونهما معاً ذوا كشفٍ ذاتي، ومحفوظين من الخطأ، ومعصومين بحسب متعلّقهما، ذلك أن الكشف يسمّى عقلاً من جهة أنّه يمنع صاحبه عن ارتكاب الأعمال المرجوحة، ويشجّعه على القيام بالأفعال الراجحة، وهذه العناية لا وجود لها في متعلّق العلم الحقيقي الذي في الكشف الذاتي مثل العقل، وذلك مثل: استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وأنّ العدم لا يحكم به ولا عليه»[2].

٣ ـ محاولة فاشلة:

من بين أحدث الكتب الناقدة لمدرسة التفكيك، كتاب كبير في ٧٣٥ صفحة، يحمل اسم: المدرسة التفكيكية نقدٌ ودراسة، إن ملاحظة حجم الكتاب الضخم، والمكتوب بلغةٍ عصرية، وقلمٍ سهل وواضح، يوقع الإنسان في وهم مواجهة نتاج علمي وبحثي هام وعميق، إلاّ أن مراجعة مصادر الكتاب ـ أعمّ من ما جاء في

---

١) ترجمة توحيد الإمامية، مصدر سابق: ١٤.

٢) المصدر نفسه: ٥٢.

فهرسه أو في مطاويه ـ يبيّن بوضوح أنّ الكاتب لم يراجع سوى مصادر قليلة ومحدودة، وأنّه لم يستفد ـ كما ينبغي ـ في مجال النقد وإجراء المقارنات من النصوص الفلسفية، والكلامية، والحديثية، والتفسيرية.

إن التكرار المكثف للأفكار، والمنهج الأقرب للتعليمي الذي يستخدمه الكتاب عاظم من حجمه وصفحاته، إضافةً إلى عدم تشريح الحقائق المطلوب فهمها في أغلب الانتقادات المسجّلة، كما كان الدفاع المتعصّب عن الفلسفة هو الهمّ الرئيس والهدف الأساس للكتاب بأكمله، إن مجموعة هذه العناصر تضعف قيمة الكتاب وتنقص من مكانته ومستواه.

إنّ الدفاع عن المعاد الجسماني العنصري صار عند الناقدين ارتكاساً للكلام الأشعري، وميلاً للمنحى الظاهري، غافلين عن أنّ هذا المعاد يمثل واحدةً من ضروريات الدين، ومما اعترفَ به المتكلّمون أجمعهم، سواء الأشاعرة أو المعتزلة أو الإمامية، ففي أشهر مصدر كلامي شيعي، ألا وهو شرح التجريد للعلامة الحلّي، عدّ المعاد الجسماني من ضروريات الدين[1].

إضافةً إلى ذلك كلّه، يوجب الكتاب المشار إليه أعلاه، مشكلةً منهجية أخرى، إذ لم يوضح سلسلةً من المفاتيح والمداخل الضرورية مثل: المفاهيم الفلسفية، ومحاربة الفلسفة، أو الأخذ بها، وتاريخ ظهور الفلسفة وانتشارها، ومكانة المعطيات الفلسفية وعلاقتها بالمعطيات الدينية القائمة على الوحي، ونقاط الاشتراك والافتراق الشكلي والمضموني بين هذين النوعين من المعطيات، ونسبة الإطلاقية لآراء رجال المدرسة التفكيكية من جانب التفكيكيين و..[2].

٤ ـ نقد الكتاب التفكيكي ((توحيد الإمامية)) [السيد محمد الموسوي]

ومن مظاهر النقد الأخرى للمدرسة التفكيكية كتاب في ٤٢٤ صفحة حمل عنوان ((آئين وانديشه)) أي الدين والفكر، وقد استهدف الكتاب نقد المدرسة

---

١) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٥٦، قم، انتشارات مكتبة مصطفوي.

٢) السيد محمد حسين الطباطبائي، شيعة در اسلام: ٦١، الناشر: بنياد علمي وفكري علامه طباطبائي، الطبعة الثامنة، ١٩٨١م.

التفكيكية والدفاع عن الفلسفة الصدرائية، إن الصورة السلبية التي حملها مسبقاً مؤلّف الكتاب المحترم السيّد محمد الموسوي تجاه نقّاد فلسفة الملا صدرا قلب الكثير من الحقائق، مما يحتاج شرحه إلى كتابٍ مستقل[١].

ولكي نقدّم للقارئ أنموذجاً دالاً، نلاحظ كيف تعامل مع كتاب توحيد الإمامية لوالدنا محمد باقر ملكي الميانجي ﷺ، [أحد وجوه الحركة التفكيكية البارزين]، فقد ابتعد عن الإنصاف والعدل في نقله عنه ومحاكمته له، وقد كتب تحت عنوانٍ عريض: «عدم الحاجة إلى العلوم البشرية في توحيد الإمامية»[٢]، نصاً ينقله عن ترجمة توحيد الإمامية، مستنتجاً منه أنّ عقيدة صاحب التوحيد في الاعتقادات تقوم على عدم الحاجة إلى الأبحاث العقلية والفلسفية، وأنّه يمكن الرجوع ـ فوراً وبصورةٍ ومباشرة ـ إلى كلمات المعصومين عليهم السلام وفهمها واستيعابها، دون طيّ مقدّمات[٣].

إنّه يتّهم بهذا الاستنتاج مؤلّف توحيد الإمامية بالقشرية والسطحية، علماً أنّ نظرية مؤلّف توحيد الإمامية قد حرّفت في النقل الذي مارسه المذكور أعلاه، كما حرّفت في فهمها واستنتاجها.

ولكي يتضح الأمر، نحاول تقرير أصل الموضوع المبحوث عنه، بشكل مستند وموثق، موكلين الحكم للقراء الأعزاء.

والحقيقة أن صاحب توحيد الإمامية قد تناول أحد الموضوعات على الشكل التالي: الدين الإسلامي، حيث كان مصداقاً للإسلام يعلو ولا يُعلى عليه، أفضل أديان العلم وأسماها، وهذا الدين المقدس غير محتاج لعرض عقائده الإيمانية للمدارس الفلسفية الجديدة أو القديمة، ومن بينها البحوث النظرية والفلسفية والكشفية والعرفانية، إنه غير مدين لها ولا متوقف وجوده عليها، ومن ثم فلا يجوز

---

١) الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء، الطبعة الحجرية، باب الطهارة؛ والسيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٢٤٦، قم، وجداني، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م.

٢) السيد محمد الموسوي، آئين وانديشه: ١٠٤، طهران، انتشارات حكمت، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٣م.

٣) المصدر نفسه: ١٠٥.

لنا الورود في ساحة فهم الروايات محمّلين بأحكام مسبقة ومواقف قبلية مفروغ عنها، حتى لا نقع في مشكل تطويع النصوص وتوجيهها الوجهة التي نريدها.

يقول: «لا أقول: إن تحصيل علوم الأنبياء متوقّف على تحصيل طريقة غيرهم، ومنوط بتحصيل نظريّات من سواهم، فإنّه جزافٌ من القول؛ لأن علومهم أرفع شأناً، وأنور برهاناً، وأجلّ مقاماً، ومستقلّة بنفسها، وغنية عن الاستمداد بعلوم من سواهم من العلوم البشريّة القديمة والحديثة، والأبحاث النظرية والعلوم الكشفية»[1].

لم يتطرّق النص المشار إليه إلى العلوم المقدماتية للكلام والعقائد، كما لم يجر الحديث إطلاقاً عن عدم الحاجة إلى الأبحاث العقلية، وقد ترجمت عبارة: «الأبحاث النظرية» في النص العربي المشار إليه، وهو النص الأساسي الذي سطر المؤلّف الكتاب به.. ترجمت إلى الفارسية بكلمة: «الأبحاث العقلية»، بما يعني علم المعقول المعادل لمصطلح علوم الفلسفة.

ومع الأسف، فقد اعتمد مؤلّف كتاب: الدين والفكر، على النصّ الفارسي دون الرجوع إلى الأصل العربي، ومن ثم أجاز لنفسه نسبة مثل هذا الكلام لعالم شيعي، اعتماداً على التسامح في الترجمة والنقل دون رجوع إلى المصدر الأم مما تستدعيه ضرورات البحث ودقّته.

وأرى من الضروري هنا نقل مقاطع من توحيد الإمامية تؤكّد تقدير صاحب الكتاب واحترامه وتقديسه للعلوم البشرية أو الدليل العقلي، يقول: «العقل في الكتاب والسنّة هو النور الصريح الذي أفاضه الله سبحانه على الأرواح الإنسانية، وهو الظاهر بذاته، والمظهر لغيره، وهو حجّة إلهية، معصوم بالذات، ممتنع خطاؤه، وهو قوام حجيّة كل حجّة، وهو ملاك التكليف والثواب والعقاب، وبه يجب الإيمان، وما يترتّب عليه، وتصديق الأنبياء، والإذعان بهم، وبه يميّز الحقّ من الباطل، والشرّ من الخير، والرشد من الغيّ، وبه يُعرف الحسن والقبيح، والجيّد والردئ، والواجبات والمحرّمات الضرورية العقلية الذاتية، ومكارم الأخلاق

---

1) توحيد الإمامية، مصدر سابق: ١٤.

ومحاسنها، ومساوئ الأعمال ورذائلها»[١].

ويقول: «لا يخفى أن تلقّي الأديان الإلهية يحتاج إلى دليل عقلي ونقلي، ولكلّ منهما موقع خاص في المعارف الدينية، والأدلّة النقلية معتمدة على الأدلّة العقلية، ولا تنافي بينهما، وأحدهما لا يغني عن الآخر... ومن الواضح أنّ دين الله أعمّ من الأمور الإرشادية العقلية والتعبّدية»[٢].

ويقول: «.. وأمّا العلوم الدائرة اليوم، النافعة لمعيشة الإنسان، مثل الطبّ الجديد، والعلوم التجريبية مع عرضها العريض، فلها فضيلة خاصّة، وشأن عظيم في حدّ نفسها..»[٣].

إذن، فالحديث إنّما يدور حول عدم الحاجة للعلوم البشرية في مجال العقائد الدينية، لا حول الاستغناء عن العلوم البشرية مطلقاً، كما يبدو من العنوان الكبير الذي ذكره صاحب كتاب: الدين والفكر.

بالله عليكم، إذا واجهنا ناقداً محترماً يمارس هذا التزييف ألا نسمّي عمله هذا تدليساً؟!

وإضافةً إلى ما جاء في توحيد الإمامية، فقد كنت بنفسي في معيّة والدي، مؤلّف الكتاب المذكور، لسنوات متمادية، ومن حسن الصدف أنّه ﵀ كان متشدّداً جداً في النهي عن الدخول في قضايا العقديات دون تخصّص لازم وأهلية خاصّة، وكان ذلك مشهوراً عنه جداً بين الخاص والعام، لقد كان يرى ضرورة الأهلية العلمية لخوض البحوث الكلامية، سواء على صعيد إثبات الكلاميات أو نقدها، وقد تكرّر منه إبداء الوجه العبوس المنقبض للكثير من الطلاب والفضلاء أو بعض المثقفين المتابعين ممّن يتوقّع الخوض في القضايا الكلامية المعقّدة دون طيّ مقدمات أو بلوغ مكانة علمية تؤهّل صاحبها لذلك، وكثيراً ما كان موقفه هذا يؤدّي إلى انزعاجهم.

---

١) المصدر نفسه: ٢١.

٢) المصدر نفسه: ٥٢.

٣) المصدر نفسه: ٤٦.

كما كان والدنا المغفور له يخصّص قسماً من وقته لعقد جلسات علمية متعدّدة، حتى كان بعضها طويلاً، مع العديد من الباحثين وأصحاب الرأي المشهورين والمعاصرين ممّن يميل إلى الاتجاه الكلامي أو الفلسفي أو الثقافي. جلسات ملؤها الأدب المتبادل والاحترام كذلك.

كان والدنا المغفور له محمد باقر ملكي الميانجي يستنكف أشدّ الاستنكاف عن كتابة تقريظ لأيّ كتاب كلامي أو فقهي أو تفسيري، وكان ينتابه وسواسٌ عجيب، حذراً من تأييد فهمٍ غير سليم أو استنتاجٍ غير صائب، وهو ما أدّى بجماعةٍ إلى الامتعاض، ولا أذكر أنّه قرّظ كتاباً قطّ، كما كان ﵀ شديد التحفّظ من الثناء على أحد من الناحية العلمية أو منحه شهادة تقدير أو..، وقد كان يذهب إلى أنّ الاجتهاد في العقديات لصيق الخوض في دقائقها والاستفادة منها، مؤكّداً على اشتمال المصادر الدينية على موضوعات حسّاسة ودقيقة، كما كان يرى أنّ معيار النتاجات العلمية والنجاح في الوصول إلى حاقّ المعارف العقدية إنما يكون في إطار الاجتهاد في هذا العلم، والاطلاع على ما يلزم وما لا يلزم.

وأختم الحديث عن العلاقة القوية لوالدي ﵀ بالعلم والعقل بحادثتين اثنتين هما:

الحادثة الأولى: استدعي الوالد ﵀ إلى المحاكم القضائية عصر الشاه في المؤامرة التي قادها الملاكون والمأمورون الظلمة جنوب آذربيجان قبل إصلاح نظام الأراضي عام ١٩٥٨م، وقد حصلت مواجهة بين الوالد وقوى السلطة أدّت إلى استدعائه إلى المحاكم القضائية، وعندما أراد أداء القسم أقسم بالتوحيد والعلم، ممّا دفع القاضي للتأثر الشديد نتيجة القسم بالعلم، وبدل أن يؤذيه أو يعاقبه أكرمه واحترمه.

الحادثة الثانية: أقدم الوالد ﵀ في السنين الأواخر من عمره على تأسيس كلية حكومية كبرى تبلغ مساحة أرضها ٦٥٠٠٠ متر مربع في إحدى مناطق آذربيجان الجنوبية، وذلك بدعم مالي من آحاد المواطنين وأبناء الشعب، وفي إحدى حالات الدعم المادي، جاء شخص يريد تقديم مساعدة، بيد أنّه شرطها بأنّ يأتيه الوالد ﵀ بنفسه، وقد كان هذا الشخص ساكناً في محلّة قديمة من أحياء إحدى

المدن الكبيرة، التي لا تبلغها وسائل النقل، وقد كان ﷺ آنذاك يمشي بصعوبةٍ كبيرة نظراً لكبر سنّه وشيخوخته، لكنه، ولكي يكمل مشروعه هذا، صعد عربةً ذات دواليب أربعة، مخصصة لحمل البضائع، وذهب إليه! حتى لا يصاب المشروع العلمي هذا بالعقم والفشل.

إن صعود مجتهدٍ مسنّ وشيخٍ عجوز عربةً كذلك للقاء شخصٍ عادي جداً، لإنجاز مشروع ثقافي حكومي، إنّما يدلّ على مدى علاقته بالعلم والمعرفة وإيمانه بهما.

هذا، وقد نسب صاحب كتاب: الدين والفكر، لصاحب توحيد الإمامية أنّ المقدّم مع تعارض العقل والنقل هو النقل، وهي نسبة غير صحيحة، فقد ذكر في هذا الكتاب بصراحة ونصّ على أنّه يقدّم الدليل العقلي الفطري على النقل، بل لقد جرى التشديد على ذلك[1]، أمّا ترجيح العقل الاصطلاحي على المعارف الإلهية فهو مرفوض عنده، تماماً كما هو رأي الأصولي النحرير والفقيه الكبير الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) في مباحث القطع من كتاب فرائد الأصول، في موضوع حدوث العالم ونفي قدمه، حيث ذهب إلى أن الركون إلى العقل النظري كثيراً ما يؤدي بالمرء إلى الهاوية والهلاك والعذاب الأبدي[2].

٥ ـ تعارض القرآن والفلسفة والعرفان جذري أم صوري؟ [الشيخ صادق لاريجاني]

يدخل [الشيخ صادق لاريجاني] أحد المدرّسين الأفاضل في الحوزة العلمية بمدينة قم، وأثناء تدريسه لمباحث القطع في علم أصول الفقه، نظريةَ التفكيك، ويذهب في بحثٍ مفصّل لها إلى اعتبارها شبيهاً نوعياً للأخبارية، وبدراسة هذه السطور المفصّلة يتضح أن الناقد المحترم هو في الأصل ذو ميول فلسفية وعرفانية، ومن الواضح أن لبّ النزاع إنما هو بين التفكيكيين وأهل الفلسفة والعرفان.

يقول هذا الناقد في موضع من كلامه: لا شك أنّ الفلسفة والعرفان سبيل مغاير لسبيل القرآن والروايات، غايته أنّ ذلك لا يعني اختلافهما في المدّعيات

١) المصدر نفسه: ٣٩.

٢) الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول: ١٢، قم، نشر كتاب فروشي مصطفوي.

والمقاصد، وهذه نقطة هامة وأساسية لابدّ من مراعاتها دوماً، فقد يقع البحث أحياناً حول دعوى من الدعاوي، وهنا ما أكثر ما يكون المحتوى القرآني والبرهاني والعرفاني في قضايا أصول الدين واحداً.. فما جاء حول التوحيد في القرآن بوصفه حقيقةً ثابتة، وكذلك الحال فيما جاء به العرفان، وما قضت به الفلسفة أيضاً، أمرٌ واحد، وإن كان من الممكن أن تختلف الأنظار اختلافاً كبيراً في خصوصيات هذا الأمر الواحد الثابت، لكن المهم على أيّ حال وحدة مدّعى الأطراف كافة[1].

إلاّ أنّ واقع الحال يختلف عن ذلك كثيراً، فأدنى ممارسة للدين والفلسفة والتصوّف والمدّعيات العرفانية، وأدنى رصد تتبعّي لتاريخ الفلسفة ومراحل علم الكلام وتطوّر الأفكار والنظريات، وتضادّ العقائد، وشيوع المنازعات، وتشتت الآراء العقلية.. ذلك كلّه يثبت أن دعوى (الشيخ لاريجاني) في غير محلّها.

يكفي لذلك، إلقاء نظرة على آراء أرباب الديانات، والفقهاء، والمتكلّمين فيما يخصّ موضوع وحدة الوجود، ووحدة الموجود، وقدم العالم، والعلم الإلهي بالجزئيات، وفعلية الحق تعالى و.. فإنّ الاختلاف والتضادّ العميق ليس في طبيعة الطريق المتّخذ للعبور نحو الحقيقة الواحدة فحسب، بل في الغايات والمدّعيات والمقاصد التي توصل إليها هذه الطرق انطلاقاً من البديهيات.

إن تهمة الأخبارية لا يمكنها أن تحوّل الواقع أو تغيّر الحقائق، بل يجدر القول: إن نقد الفلسفة والعرفان أمرٌ خارج تماماً عن موضوع الصراع الأخباري الأصولي.

وكما ذكرنا من قبل، فإنّ هناك نقاط اشتراك عديدة تربط ـ في مجال أصول العقائد ـ الفقهاء والمتكلمين وبعض الأخباريين، بعيداً عن المنهج الاجتهادي المرعي الإجراء في الفروع الفقهية، وأنّ جماعةً من الأخبارية اصطفّت عبر التاريخ مع فريق الفلاسفة والعرفاء، بل كان هناك بين الفلاسفة والعرفاء من كانت له ميول أخبارية، وكان بعضهم من رادة الأخباريين وزعمائهم، وقد قيل: إن الفيض

---

١) كتيّب حول الجلسة رقم: ١٣٥، درس الشيخ صادق لاريجاني، تاريخ: ٨ ـ ١١ ـ ١٣٧٩هـ.ش ـ ٢٠٠٠م.

الكاشاني (١٠٩١هـ) الرجل الذي قلّ نظيره في العرفان النظري، كان يرى أنّ المجتهدين الأصوليين ليسوا من أهل النجاة ولو كانوا من كبار العلماء، نتيجة نزعته الأخبارية[١].

من ناحيةٍ أخرى، نلاحظ شخصيةً أخرى، وهي العلامة ابن المطهّر الحلّي (٧٢٥هـ)، الذي كان واحداً من الفقهاء والأصوليين الكبار، الجامعين للعلوم المختلفة، حتى أنّه يعدّ في العالم الشيعي عندما تطلق هذه الكلمة المنصرف إليه منها، وقد وقع الحلّي موقع الحملات الشديدة والانتقادات القاسية من جانب الأخباريين، والكلمة الحادّة لزعيم الأخباريين الملا محمد أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) في نقده للعلامة معروفة مشهورة، لكن رغم ذلك كلّه، ورغم أنّ الحلّي كان أصولياً بارعاً وشخصيةً عظيمةً في دنيا التشيع وتاريخه، غير أنّه صبّ أعظم انتقاداته وأوسعها على الفلسفة والعرفان، متخذاً في مواضع عديدة من كتبه موقفاً متشدّداً ومتحفظاً منهما.

ومن ناحيةٍ أخرى أيضاً، تدلّنا المواقف النقدية المشار إليها للعلامة الحلي، وما جاء في حديثه عن نفي الفاعلية الموجبة للحقّ تعالى، على حقيقة في هذا المجال، حيث سطر كلمات حادّة في حقّ الفلسفة، ننقل شطراً منها فقط، قال: «.. وهما إن صحّا لزم خروج الواجب عن كونه قادراً، ويكون موجباً، وهذا هو الكفر الصريح، إذ فارق بين الإسلام والفلسفة هو هذه المسألة»[٢].

٦ـ وحدة الحقيقة الدينية والفلسفية [د. أحد قراملكي]:

يخصّص أحد الباحثين المرموقين المعاصرين، ولدى حديثه عن الهندسة المعرفيّة لعلم الكلام الجديد، مقدّمةً مفصّلةً عن علم الكلام التقليدي، حول ماهية علم الكلام، وتعريفات بعض الشخصيات المختلفة الشيعية والسنية له،

---

١) عبدالله نعمة، فلاسفة الشيعة: ٤٩٩، ترجمة: السيد جعفر غضبان، سازمان انتشارات وآموزش انقلاب إسلامي، طهران، ١٩٨٨م.

٢) العلامة الحلّي، نهج الحق وكشف الصدق: ١٢٥، تعليقات: عين الله حسن الأرموي، الطبعة الأولى، انتشارات دار الهجرة، قم، ١٤٠٧هـ.

وكذا رأيهم في موضوعه، وغايته، كما بحث عن كيفية المعرفة الحاصلة من علم الكلام وارتباطها بعلم الفلسفة، وقد نظم (الدكتور أحد فرامرز قراملكي) أفكاره بلغة انسيابية، ومنهج علمي متقن، مستخدماً جُماع النهج التوصيفي ـ التحليلي.

لكن رغم الجهود الواضحة المبذولة في هذا الكتاب، إلا آن القضايا لم تعالج فيه بصورة جامعة ومستوعبة ودقيقة، ولعلّه يمكن القول بأن أكثر النقائص الملفتة للنظر فيه تكمن في حصول خلط ومزج واضحين غير صحيحين بين الآراء والاتجاهات والأنظار المختلفة، نشير هنا إلى بعضها لنضعه على منضدة النقد والتشريح.

جاء في الكتاب المذكور: «لقد اتخذ العلماء المسلمون إزاء الفلسفة موقفين أساسيين، على الرغم من أنّ الكثير من الاختلافات المتنوّعة بين هذين الموقفين يمكن تبديدها، يمكن تسميتهما: نظرية وحدة الحقيقة الدينية (النبوية) والحقيقة الفلسفية، ونظرية التفكيك ما بين الحقيقة الدينية (النبوية) والحقيقة الفلسفية.

أما النظرية الأولى فهي الأساس الذي يقوم عليه تصوّر القدماء لعلم الكلام، أي الهوية الدفاعية، فيما تبدي النظرية الثانية تصوّر المتأخرين له، أي الهوية المعرفية الإنتاجية[1].

وبعد ذلك، يحاول المؤلف (الدكتور أحد قراملكي) أن يبيّن آراء الكندي والفارابي في امتياز النبيّ عن الفيلسوف وبالعكس، مبيناً بشكل عام مسألة وحدة الحقيقة الدينية والفلسفية، وشارحاً نظريته الخاصّة في الهوية الدفاعية لعلم الكلام.

ولدى حديثه عن نظرية تفكيك الحقيقة النبوية والفلسفية قال: لم تكن نظرية وحدة الحقيقة النبوية والفلسفية مورد إجماع علماء المسلمين أو اتفاقهم، فغالبهم كان يرفع التعارض القائم ما بين الدين والفلسفة بمناهج وآليات أخرى

---

١) أحد فرامرز قراملكي، هندسه اي معرفتى كلام جديد: ٤٤، الطبعة الأولى، مؤسسة فرهنگى دانش وانديشه معاصر، طهران، ١٩٩٩م.

تغاير نظرية الاندكاك والوحدة والتصاحب ما بين المعرفة الدينية والفلسفية، فأهل الحديث، والأخباريون، والسلفيون، والمدرسة التفكيكية فرق مختلفة من العلماء المسلمين خالفت نظرية الحكماء في خصوص مسألة وحدة الحقيقتين النبوية والفلسفية، وما يقوله التفكيكيون من أن الناس على نوعين: الهادي، الهابط.. وما يقال عن العلم الصحيح، والعلم الحقيقي، وحقيقة العلم في القرآن وصدور المعصومين عليهم السلام، أي الإنسان الهادي... كلّه قائم على نفي وحدة الحقيقتين النبوية والفلسفية[١].

وقد جاء في الكتاب المذكور أيضاً: أنّ أبا حامد الغزالي كان من ضمن الفريق الذي اتخذ موقفاً سلفياً ضدّ نظرية الوحدة، بل كان الرائد والمؤسّس لهذا الاتجاه، فقد أتى الغزالي في «تهافت الفلاسفة» على فكرتين هامتين هما: فكرة وجود تعارض وتناقض داخلي بين الأنظمة الفلسفية، وفكرة عدم انسجام التعاليم الفلسفية المتداولة مع الأفكار الدينية، ومن ثم بطلان نظرية الوحدة ما بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية، وقد ذهب الغزالي إلى التدليل الأكثر تفصيليةً على موقفه هذا حينما عدّد عشرين مسألةً على الأقلّ تتعارض فيها الآراء الفلسفية مع المعطيات الدينية، ثلاثة منها تؤدي بالحكماء إلى الكفر والإلحاد، وهي: المعاد الجسماني، وكيفية علم واجب الوجود بالجزئيات، وقِدَم العالم.

على خطّ آخر، ركّز الغزالي سهام نقده لعلم الكلام عند القدماء، والسبب في ذلك تشييدهم إيّاه على المعرفة الوجودية الأنطولوجية الفلسفية، واتّباعهم منهج الجدل والمراء، معتبراً إيّاه برنامجاً عاجزاً وعقيماً عن أن يعلّم العقائد الدينية أو ينشرها ويبسطها بين بني الإنسان.

وعلى الرغم من حركة النقد التي تعرّضت لها أفكار الغزالي فيما بعد على يد الفلاسفة والحكماء المتأخرين، من أمثال ابن رشد الفيلسوف، إلاّ أن جماعةً واصلت سبيله، حاملةً معها نزعات سلفية، ودوافع تفكيكية[٢].

---

١) المصدر نفسه: ٤٩.

٢) المصدر نفسه: ٥٠ ، ٥١.

ونودّ هنا التعليق على ما جاء في كلمات الدكتور قراملكي ضمن نقاط:

أولاً: لم يتمّ تقديم عرض صحيح ومتين للصورة التاريخية للاتجاهين الرئيسيّين في علم الكلام، عنيت اتجاه وحدة الحقيقتين النبوية والفلسفية واتجاه تفكيكهما، سواء في البعد النظري أو من ناحية المصاديق والمفردات، فإجالةٌ عابرة للنظر لما استقصاه المؤلف من آراء العلماء المسلمين في تعريف علم الكلام تحكي عن امتياز جوهري بين الكلام والفلسفة، وقد سعى المؤلّف في خلقه للنطاق، إلى اعتبار أهل الحديث، والسلفيين، والتفكيكيين مخالفين لنظرية الانصهار ما بين المعرفة الدينية والمعرفة الفلسفية، ومن الواضح أنّ مخالفي هذه النظرية لا ينحصرون فيما ذكر من فرق واتجاهات، بل إنّ عملية الانتقاء هذه من جانب المؤلّف تحكي عن تحيّز وانحياز لوحدة الحقائق الإيمانية والفلسفية.

والحقيقة، أنّه لم يرسم التاريخ الكلامي بصورة مناسبة، ففي علم الكلام لا معنى لوحدة المعارف الفلسفية والدينية، ذلك أنّ فلسفة وجود علم الكلام إنما تقوم على تعارضه مع علم الفلسفة، يكتب الأستاذ محمد رضا المظفّر النجفي يقول: لم ينشأ علم الكلام إلاّ لأجل الدفاع عن الدين ضدّ غزو الفلسفة اليونانية[١].

ومن الضروري إجلاء مسألة هنا وهي: أنّنا لا نريد هنا من مصطلح الفلسفة مطلق الفلسفة باصطلاح القدماء، بما يشمل القسم النظري منها والعملي مع ما لهما من أقسام وفروع، أو الفلسفة الأولى، وإنّما أجزاء من الفلسفة العملية والنظرية تعارض ـ يقيناً ـ مجموعةً من المعطيات الدينية المستمدّة من الوحي، ويمكن القول: إنّ أزمة العلاقة بين الفلسفة والكلام تتركز في مجال الطبيعيات والإلهيات بالمعنى الأخص، والفلسفة العليا.

ثانياً: لقد نُحِتَ لنظريّتي وحدة المعرفة الدينية والفلسفية وتفكيكهما اصطلاحان معادلان: الهوية الدفاعية لعلم الكلام، والهوية الإنتاجية، وهو تقسيم ـ كما أشرنا ـ يجانب الصواب، سواء في بعده النظري أو المصاديق، فالشيخ الصدوق

---

١) محمد رضا المظفر، الفلسفة الإسلامية: ٧٦، إعداد وتنظيم: السيد محمد تقي الطباطبائي التبريزي، انتشارات مؤسسة دار الكتاب الجزائري، قم، ١٤١٣هـ.

والشيخ المفيد ذُكرا في سياق هذا التقسيم في عداد الهوية الدفاعية، فيما ذكر الشيخ الطوسي في عداد حركة الهوية الإنتاجية لعلم الكلام[١].

إلاّ أنّ دراسة النظريات العقدية لهذه الشخصيات تنفي يقيناً وبالتأكيد هذا اللون من التقسيم، فالشيخ الصدوق أحد أكابر المحدّثين الشيعة، أمّا المفيد فأحد عظماء متكلّميهم، فقد أكد المفيد تأكيداً عظيماً على المعاد الجسماني، حتى نفى ما قاله الصدوق بشدّة، من أن بعض من في الجنّة مشغولون بالتسبيح والتقديس والتكبير للحقّ تعالى في جمع الملائكة، مصرّاً على أنّه لا يوجد بشريّ في الجنة ينعم بلذّة التسبيح والتقديس دون أكل أو شرب..[٢]، فهذه الجملة من الصدوق والتي لا تدلّ على نفي جسمانية المعاد رفضها المفيد بهذه الشدّة، فما بال إنكار المعاد الجسماني برمّته؟! أو اعتبار عالم الآخرة من إنشاءات النفس؟! ونحن نعرف أنّ المعاد الجسماني العنصري غير ممكنٍ في الفلسفة المصطلحة اليوم، إلاّ إذا خرج فيلسوف من الفلاسفة عن القواعد الفلسفية وآمن بالمخبر الصادق.

وعليه، كيف يمكن عدّ الشيخ المفيد من أنصار وحدة المعرفة الدينية والفلسفية، وفي الحقيقة فإنّ المقولة الرئيسية للمتكلّمين ـ على تنوّعهم ـ ترتكز على وجود فوارق رئيسة بين الفلسفة والكلام، لا على الوحدة والانصهار، حتى أنّ المتكلمين الذين اصطبغت معالجاتهم الكلامية بصبغة فلسفية كانت لهم أشدّ المواقف وأعنفها من الفلسفة، ودراسة تطوّر علم الكلام ومراحله تؤكّد هذه الأزمة التاريخية.

ثالثاً: لم يعالج قراملكي تعريفت علم الكلام، ونظريات المتكلّمين الأقدمين في القرون الإسلامية الأولى، لا سيما المتكلمون الشيعة عصر حضور أهل البيت عليهم السلام وفترة الغيبة الصغرى، وهذه ثغرة واضحة.

رابعاً: لم تطرح على بساط البحث قضية العلاقة ما بين المعرفة العرفانية

---

١) راجع: قرامكلي، هندسه اى معرفتي كلام جديد، مصدر سابق: ٥٩، ٩٥.

٢) اعتقادات الصدوق، مع حاشية الشيخ المفيد: ١١٢، ترجمة: السيد محمد علي بن السيد محمد الحسني القلعة كهنه اى، االناشر: انتشارات صوفي، طهران، بدون تاريخ.

والإشراقية والفلسفة الصدرائية، والمعرفة الدينية والكلامية، سوى إشارة موجزة وعابرة لنظرية التفكيك ما بين الحقائق الإيمانية والتعاليم الفلسفية، وانعكاس ذلك في الأدبين العرفاني الصوفي والديني الوحياني.

خامساً: إن إبراز أبي حامد الغزالي بوصفه رائد النظرية التفكيكية الأوّل يفتقد الاعتبار العلمي، وذلك:

أ ـ إن الغزالي عالم سنّي أشعري، ونظرياته الكلامية تختلف اختلافاً عميقاً وجذرياً عن نظريات الكلاميين الشيعة المتأثرين بأهل البيت عليهم السلام.

ب ـ إن وضع الغزالي في مصاف المتكلمين أمرٌ يحتاج إلى بحث ودقة أكبر، فالمطهري يكتب: «أن الغزالي كان في أكثر تناولاته المعرفية ذا مذاقٍ عرفاني وصوفي، وأنّ القليل من معالجاته الفكرية اتّسم بالذوق الكلامي»[١].

وقد سرد عبدالله نعمة صاحب كتاب: فلاسفة الشيعة، وجوه التشابه ما بين الغزالي والملا صدرا، قال: «وهذه المراحل الثلاث التي مرّ بها صدر المتألهين تذكّرنا بالمراحل التي مرّ بها الغزالي، وبالشبه القريب بين الطريقتين، فكلٌ منهما قد عكف أولاً على دراسة آراء الفلاسفة المتكلّمين، وكل منهما قد سفّه تلك الآراء والنظريات الفلسفية، باعتبار أنها لا توصل إلى الحقيقة، وأنّها الحاجز المبني الذي يحول بينه وبين إدراك الحقائق، وكل منهما اعتزل عزلةً طويلة، يعيش في تأملاته وإحساساته الشخصية، وكل منهما قد سيطرت عليه الروح الإشراقية والفلسفة العرفانية.

إن التشابه بينهما واضح في مراحل حياتهما، وفي طريقة التفكير، وفي مناحي الاتجاهات والنزعات، وفي كثير من أحوالها، وهما معاً يؤلّفان مدرسةً خاصّة، تجمع بينهما في أكثر من جانب...»[٢].

وهكذا الحال مع الشيخ مجتبى القزويني، الذي يعدّ من أركان المدرسة

---

١) مرتضى مطهري، آشنائي با علوم إسلامي (المنطق، والفلسفة): ١٧٧، انتشارات صدرا، طهران، بدون تاريخ.

٢) الشيخ عبدالله نعمة، فلاسفة الشيعة: ٣٩٤.

التفكيكية الشيعية في بلاد خراسان في القرن الرابع عشر الهجري، حيث سجّل نقداً شديداً لآراء الغزالي، وقد اعتقد بأنّ المعارف الكشفية العرفانية للملا صدرا مستمدّة من الغزالي وابن عربي[١].

ج ـ لا يمكننا أن ننسب معارضة الغزالي للفلسفة إلى المحور السلفي، وذلك نظراً لمواقفه الحادّة والمتطرّفة دفاعاً عن النظام المذهبي السنّي والسلفي، ونقده الفلاسفة نقداً متأثراً بالسلطة التي عاصرها سياسياً، لا يمكن الإحالة إلى محور واحد أو إدخال المحورين في محور واحد، فإذا حمل الغزالي على الفلاسفة في مسائل مثل علم الله تعالى الجزئيات، والمعاد الجسماني، وقِدَم العالم، فإن الخواجة نصير الدين الطوسي والعلامة الحلّي، وكلاهما من نوابغ الشيعة، قد اتخذا مواقف حادّة جداً ومشابهة. إنّ الاشتراك في مسألة ليس دليلاً على تماثل العقائد ووحدتها.

لقد اختلف الموقف الشيعي والأشعري مع المعتزلي في قضية مرتكب الكبيرة، أمّا في مسألة إدراك الحسن والقبح الذاتيين بالعقل فقد اختلفت أنظار المعتزلة والشيعة عن الأشاعرة، فالشيعة الإمامية تبطل القياس أكيداً، وهو ما تشترك فيه مع الفرقة الظاهرية من أهل السنّة و.. ومن هنا يمكن عدّ الغزالي حدثاً مؤثراً في مناهضة الفلسفة في الأوساط السنية، إلاّ أنّه لا يمكن أن يكون رائداً لتيار رفض الفلسفة في مناخ الاتجاهات الكلامية الشيعية، ذلك أنّ عناصر النظام الفكري للغزالي متمازجة مع الاتجاه السلفي، والمشرب الذوقي والصوفي، وجميعها على تضادّ مع أصول البنيان الشيعي الكلامي.

لقد كان النظام الكلامي الشيعي على قطيعة ومنافرة قبل الغزالي نفسه مع النظم الفكرية الفلسفية، وعلى سبيل المثال نذكّر أنّ الغزالي قد توفي عام ٥٠٥هـ، فيما توفي الشيخ أبو جعفر الطوسي عام ٤٦٠هـ، وقراملكي نفسه يكتب عن آراء الطوسي المخالفة للفلسفة ما يبطل دعواه ريادة الغزالي لتيار رفض الفلسفة.

يقول أحد قراملكي: «لقد سعى المتكلّمون الشيعة الكبار، مثل الشيخ

١) الشيخ مجتبى القزويني، بيان الفرقان ١: ٩٥، مشهد، ١٣٧٠هـ.

الطوسي و.. لبناء نظام في معرفة الله قرآني، حتّى لا يكونوا مقلّدين للفلاسفة في هذا الميدان، وقد غدت آراؤهم وفكرتهم مقبولةً في القرن السابع الهجري لدى أغلب المتكلّمين، وهذا الترحيب إنما نتج عن عدم رضا المتكلّمين عن الإلهيات الفلسفية بالمعنى الأخص.. ويدلّنا على وجود انشطار يميّز نظامين من اللاهوت الهادف لمعرفة الله إجراءُ مقارنات بين محاور عقدية متعدّدة مثل مفهوم واجب الوجود الفلسفي المقابل لمفهوم الخالق، وجدول الأوصاف الثابتة عند الفلاسفة لواجب الوجود، مقارنةً بالصفات السبعة الثابتة للباري تعالى، ذلك كلّه يؤكّد ما قلناه، وأنّ خارطة العلاقة بين الإنسان وربّه لم تكن واحدة عند الفلاسفة والحكماء»[1].

---

١) قراملكي، هندسه اى معرفتى كلام جديد، مصدر سابق: ٩٥.

رجال المدرسة التفكيكية رصد أبرز الشخصيات التفكيكية في القرن الرابع عشر الهجري (القسم الأول)

الشيخ محمد رضا الحكيمي[1]

ترجمة: حيدر حب الله

تمهيد

المدرسة التفكيكية، مذهب فكري مستقلّ قائم بذاته على أسسه ومبانيه، استوعب حتّى الآن خمسين موضوعاً رئيسياً، إلى جانب تسعمائة مسألة علمية في طيّات موضوعاته ومطاولاته، من هنا، لا نجد مسيس حاجة لرصد بعض أبرز شخصيات هذه المدرسة المتأخرة، وذلك لأنّنا نعتقد بأنّ هذا المنهاج الفكري الذي رسمته المدرسة التفكيكية منهاج ضارب في القدم، حتى لينال في قدمه عصر نزول القرآن الكريم.

إلاّ أننا ـ مع ذلك ـ نشير على جملةٍ من أعلام هذه المدرسة ووجهائها وكبرائها، ليطّلع القارئ على ذلك، فتكتمل صورة المدرسة عنده.

ولهذا كانت هذه الدراسة.

السيد موسى الزرآبادي القزويني ١٣٥٣هـ

١ ـ العالم الربّاني والمتألّه القرآني السيد موسى الزرآبادي، من العلماء الجامعين للمعقول والمنقول، ذو الفنون، من نوادر الزمان، والمتوسّلين الواصلين،

---

١) صاحب كتاب «الحياة»، أهمّ شخصية تفكيكية معاصرة، له كتب عدّة منها: علم المسلمين، والمدرسة التفكيكية. والاجتهاد والتقليد في الفلسفة و...

المستنير بأنوار الولاية، وأحد العابدين والزاهدين والورعين قليلي النظير، البالغ في السعادة، والأنموذج الكامل للإنسان المربّي قرآنياً في العلم والعمل.

المهم في دراسة مثل هذه الشخصية معرفتها حقّ المعرفة، وكما ينبغي، ودرك أبعادها الوجودية، وحجمها الروحي والمعنوي، وجامعيتها واستيعابها العلوم والمعارف مع العمل والتعبّد في آفاق الصيرورة والكمال.

ولد السيد الزرآبادي عام ١٢٩٤هـ، من سيدة صالحة ـ إحدى بنات أحد علماء قزوين ـ أبوه حجة الإسلام والمسلمين السيد علي الزرآبادي القزويني (١٣١٨هـ) وهو من العلماء الفاضلين، ومن أهل الحقائق والمعاني، وينتسب السيد الزرآبادي إلى شهيد أهل البيت عليهم السلام زيد بن علي بن الحسين عليه السلام، ولهذا فهو من السادة الحسينيين، وقد كان نقش خاتمه: «موسى الحسيني».

اشتغل السيد موسى الزرآبادي في مدينتي طهران وقزوين بتحصيل علوم المعقول والمنقول، فبلغ فيها المراتب السامقة، وقد كان من أساتذته في الفقه والأصول في قزوين الفقيه المحقق آية الله الحاج ملا علي أكبر إيزدي سيادهني التاكستاني (١٣٤٠هـ)، وقد كتب السيد الزرآبادي تقريرات درسه في الفقه والأصول.

أما أساتذته في طهران، فكان منهم: الفيلسوف الفاضل الميرزا حسن الكرمنشاهي (١٣٣٦هـ)، والفيلسوف العارف السيّد شهاب الدين الشيرازي (حوالي: ١٣٢٠هـ)، والفيلسوف العارف الشيخ علي نوري حكمي (حوالي: ١٣٣٥هـ)، والعالم المعروف الحاج الشيخ فضل الله النوري الشهيد (١٣٢٧هـ).

وقد قيل: إن السيد الزرآبادي كان ذا همّةٍ عاليةٍ في تحصيل العلم وجهدٍ عظيم كذلك، فقد ذكر بعض رفقائه في الدرس أنّه عندما كنّا في أيّ وقتٍ من الليل نقوم مستيقظين كنا نجد غرفة السيّد موسى مضاءة.

كما كان السيّد الزرآبادي من الأساتذة المسلّمين المشهود لهم في العلوم الغريبة والفنون المحجوبة الخفيّة، وكان متبحراً إلى أبعد الحدود فيها، بيد أنّ أساتذته في هذه العلوم ما زالوا غير معروفين.

السيرة العملية والأخلاق الشخصية

كان السيّد الزرآبادي من نخبة عصره في التقوى وتهذيب النفس والسلوك الشرعي، بيد أنّنا لا نعرف على هذا الصعيد أساتذته ولا مربّيه، وليس من البعيد أن يكون اهتمامه بهذا الجانب الروحي باشارةٍ من والده، إذ كان واحداً من أهل المعنى، وقد قيل: إنّ الزرآبادي كان مراقباً لنفسه ورعاً متجنباً المحرّمات، عاملاً بالواجبات منذ بدو نشوئه، بل لربما أنجز أحياناً تمام المستحبات الشرعية، وهذه التنوّعات في جوانب شخصية هو ما صنع منه عاملاً عالماً كاملاً جليلاً، أي إنساناً يليق أن يتصف حقاً بعالم الدين.

الزرآبادي، المؤلفات والمصنفات

ترك لنا السيد الزرآبادي عدداً من المصنفات ونتاجاً حافلاً من التأليفات، والملفت أنّه رغم انشغاله البالغ بالعبادات والرياضات الشرعيّة، وبختم القرآن والقيام بالأوراد المأثورة، وممارسته التفكّر والتعقل الطويلين، كما وتدريس الطلاب وتربية التلامذة، وربما أقام الجماعة أحياناً، كما واشتغل بالعلوم الغريبة بل وتبحرّ فيها.. رغم ذلك كلّه، ترك نتاجاً تصنيفياً كبيراً في حجمه، مع عمره غير الطويل الذي قضاه، والذي بلغ التسعة والخمسين عاماً.

وهذا مسرد بتأليفاته وهي: ١ ـ تقريرات الفقه والأصول. ٢ ـ تعليقة على قسمٍ من كتاب الرسائل. ٣ ـ حاشية على «كفاية الأصول (١ و ٢). ٤ ـ حاشية على المطوّل في علوم البلاغة (قسم من علم البيان). ٥ ـ حاشية على منظومة السبزواري (١). ٦ ـ حاشية على منظومة السبزواري (٢)، لكنه غير تام. ٧ ـ حاشية على شرح الإشارات (قسم الإلهيات). ٨ ـ حاشية على منطق الإشارات. ٩ ـ شرح سلامان وأبسال لابن سينا. ١٠ ـ رسالة الاعتقادات (باللغة العربية). ١١ ـ أصول دين (بالفارسية). ١٢ ـ رسالة في توضيح حديث: ما الحقيقة؟ ١٣ ـ رسائل ومجالس في الموعظة والأخلاق. ١٤ ـ رسالة مختصرة حول المشروطة (الحركة الدستورية). ١٥ ـ رسائل ونسخ هامّة في أنواع العلوم الغريبة.

الزرآبادي ومدرسته التربوية

المدرسة التربوية للسيد موسى الزرآبادي، مدرسة تتمازج فيها مظاهر العلم والعمل أو فقل: التزكية والتعليم، علم ومعرفة على أساس العلم القرآني الخالص، وعمل على طبق الموازين الشرعية الدقيقة، ففي الوقت الذي كان الزرآبادي مطلعاً فيه بدقّةٍ وكفاية وعمق على علوم الفلسفة والعرفان، حيث حضر عند أساتذةٍ كبار في هذه العلوم والفنون في عصره، بل درّس بعضاً من المتون الرئيسية في هذه العلوم، إلاّ أنّه كان رجلاً تفكيكياً، بل كان واحداً من أكبر أركان مدرسة التفكيك في النصف الأوّل من القرن الرابع عشر الهجري.

لقد بالغ الزرآبادي في التأكيد على الجانب العملي، أي التقوى وتهذيب النفس، معتبراً استغلال الوقت، وعدم هدر الفرص، أو إتلاف الطاقات من مهمّات الأمور وعظيماتها، واضعاً ـ على الدوام ـ الرعاية الدقيقة للتكليف الشرعي، والعمل بالشريعة المطهّرة على رأس الأمور وقمّة الأولويات.

ويكفي للتدليل على تأثير الزرآبادي ومدرسته العلمية والعملية في تكوين جيل عظيم، وشخصيات بارزة في الاجتماع الإسلامي، استعراض سلسلة تلامذته، بل يكتفى لذلك بذكر شخصيّتين تربّيتا تحت يديه، ونالتا الكمال من آدابه وتعاليمه وهما: الشيخ مجتبى القزويني الخراساني (١٣٨٦هـ)، والشيخ علي أكبر إلهيان التنكابني (١٣٨٠هـ)، فكلاهما عالم، عامل، ربانيّ كامل، جامع وفاضل و..

الزرآبادي في ميدان السياسة والاجتماع

لا يمكن لرجال عظماء من أمثال السيّد الزرآبادي، ممن تخلّقوا بالأخلاق القرآنية وتربّوا على تعاليم المعصومين عليهم السلام وامتلكوا من الرصيد الروحي من عبادة الله وحبّ الإنسان ما يكفي، لا يمكنهم الغفلة عن شؤون خلق الله، والاهتمام بأمور المسلمين، من قضاياهم السياسية، والاجتماعية، والمعيشية، من هنا، نلاحظ اهتمام السيد الزرآبادي بالحركة الدستورية التي كانت قائمةً في زمانه، إلى جانب انشغالاته الظاهرية والباطنية و.. بل لقد صنّف رسالةً في فوائد الحركة الدستورية،

وقد جاء في الوثيقة التي أعطاني إيّاها ولده العالم الفاضل حجة الإسلام والمسلمين السيد جليل الزرآبادي[١]، والتي اعتمدتُ عليها أكثر الاعتماد في تدوين هذه المعلومات حول السيد موسى الزرآبادي.. جاء ما يلي: «والظاهر أن السيد [الزرآبادي] كان مناصراً أيام الحركة الدستورية لها، بل لقد كتب في مدحها رسالةً بلغت حوالي الصفحات العشر، وهي رسالة ما تزال موجودة، إلاّ أنّه عاد وعارض الحركة، عقب وقوع انحرافات فيها».

نعم، إنّه الاهتمام بالتكليف السياسي والوظيفة الاجتماعية الدينيّة، والانشغال بهما حتى المقدور، ثم معارضة الحركة والانسحاب جانباً عقب انحرافها، دون أن يشرعن هذا الانحراف أو يغطّيه.

رجال مدرسة الزرآبادي وتلامذته

ترعرع في أحضان مدرسة السيّد موسى الزرآبادي نخبة مرموقة، سارت معه من المراحل الأولى حتى النهايات، فقد استفاد بعضهم من محضره أيام حياته بكثرة، فيما لم يحظ فريق آخر سوى بفرصةٍ من الوقت يسيرةٍ للاقتباس منه.

وهذا مسرد بأسماء تلامذته: ١ ـ الشيخ علي أكبر إلهيان التنكابني (١٣٨٠هـ). ٢ ـ الشيخ مجتبى القزويني الخراساني (١٣٨٦هـ). ٣ ـ الشيخ هاشم القزويني (الخراساني) (١٣٨٠هـ). ٤ ـ السيد محمد تقي المعصومي الاشكوري، صاحب كتاب: خشبتين وحجر واحد. ٥ ـ الشيخ علي أصغر الشكرنابي (حوالي: ١٣٥٤هـ). ٦ ـ السيّد أبو الحسن حافظيان المشهدي (١٣٦٠هـ). ٧ ـ السيّد علي محمد حاج سيد جوادي و..

---

١) هو آية الله الحاج السيد جليل الزرآبادي القزويني (١٣٣٦ ـ ١٤١٥هـ)، وقد شيّعه مواطنو قزوين تشيعاً مهيباً، ثم دفنوه إلى جانب قبر والده، ويكتب آية الله العلامة السيد أبو الحسن الرفيعي القزويني (١٣١٠ ـ ١٣٩٥هـ) في إجازته له، شهر رجب عام ١٣٨١هـ، عن مقامه العلمي ومرتبته في الفضل والفضيلة، ممتدحاً إيّاه، يُذْكَر أن السيد موسى الزرآبادي كان له ولد آخر يدعى خليل آغا الزرآبادي، وكان من صلحاء قزوين وأهل الخير منهم.

وفي النهاية حان المقدّر المحتوم، وفارقت روح السيد الزرآبادي الدنيا المظلمة المحدودة العابرة، مستجيباً لداعي ربّه، في الثاني من شهر ربيع الثاني، عام ١٣٥٣هـ، ليلتحق بالعالم النيّر المطلق الثابت اللامحدود، ويصف إلى جانب الأرواح الملكوتية، ليدفن جثمانه الطاهر في صحن أحد أولاد الإمام الحسين عليه السلام في مدينة قزوين، وله الآن مرقد يحجّه العارفون والخواص.

وقد جاء على لوح المزار ما كتبه يراع العالم المعروف، الجامع للمعقول والمنقول، أحد أساتذة الفلسفة والعرفان في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري، آية الله الحاج السيد أبي الحسن الرفيعي القزويني، وهذا بعض ما جاء من أوصاف وكلمات: «السيّد السند، العالم العامل، الفاضل الكامل، سيّد العلماء العاملين، وقدوة الأتقياء الصالحين، الجامع لفنون الفضائل الإنسية، والحاوي لصنوف المكارم الخلقية... قدوة إخوان الصفا، وزبدة خلان الوفا..».

اللهم أفض علينا من بركاتهم، وألحقنا بدرجاتهم.

تذكير أخير

كنت سابقاً قد كتبت حول حياة السيد موسى الزرآبادي القزويني[1]، وقد أشرت هناك إلى بعض النقاط التي لم أوردها هنا مع إضافة أمرٍ يتعلق بحضور السيد الزرآبادي درس الميرزا جلوه.

١ ـ سافر السيّد الزرآبادي في العشرين من عمره تقريباً، إلى مدينة طهران؛ لإكمال علمه، وبلوغ مراحل علمية أرقى، وقد كانت طهران آنذاك مركزاً علمياً رئيسياً في إيران، لا سيما في مجالي المعقول (الفلسفة) والعرفان، وقد نزل في مدرسة سبهسالار (وهي مدرسة الشهيد المطهري الحالية)، منشغلاً بدراسة الفلسفة والعرفان، ثم حضر بعض الوقت درس الفيلسوف الميرزا أبي الحسن جلوه (١٢٣٨ ـ ١٣١٤هـ).

ولم تطل إقامة الزرآبادي في طهران آنذاك مدّة طويلة، ذلك أنّه سرعان ما عاد

---

١) مجلّة حوزة، السنة التاسعة، العدد الخامس، ١٩٩٢م، ص٨٦ ـ ٩٦.

إلى قزوين بناءً على طلبٍ من والده، ليعود مرّة أخرى إلى طهران بعد حوالي ثلاث سنوات، ويسكن في مدرسة السيد نصر الدين، وينشغل بالاستفادة في محضر الأساتذة الكبار المتقدّمة الإشارة إلى أسمائهم.

وينقل هنا عن نفس الشيخ الأستاذ قوله: «كنت قد حضرت درس المرحوم جلوه، ثم وبعد مدّةٍ صرت أشكلُ في بعض الوقت على بعض المطالب الموردة، وأحياناً كان الأستاذ ينزعج من ذلك، ثم عزفت عن الدرس ولم أعد أحضر، وبعد مضيّ يومين أو ثلاثة، قال المغفور له جلوه لطلاب درسه: إن السيّد ذا طاقة واستعداد، قولوا له أن يأتي للدرس، وهكذا عدت إلى الدرس ثانيةً، ثم أعدت الكرّة بتسجيل الإشكالات في المواضع المناسبة... حتى تركت الدرس كلياً لما رأيت الأستاذ بدا حادّاً في التعاطي، ثم أرسل لي رسالةً يدعوني فيها إلى المجيء، لكنني أجبته بأن هدفي من وراء الحضور والإشكال أن لا يغدو طلابكم مقلّدين آذاناً، وأن يدركوا أن ما يقال ليس وحياً منزلاً، بل عُرضة للإشكال دوماً، كنت أريد أن أبعث اليقظة في أذهان طلاب الفلسفة، وقد فعلت...»[١].

٢ ـ أشرنا إلى جامعية السيد الزرآبادي في العلوم الغريبة والأسرار الخفية، لكن لابد أن لا ننسى بأنّ الوصول للعلوم الغريبة لا يلازم ـ من أبعاد عدّة ـ ملازمةً حتميةً لروحانية النفس، بل هي مرحلة صناعية وعلمية ذات قواعد لابدّ من درسها وتعلّمها، وهي منفصلة عن الفعليات الكمالية والروحية للنفس الإنسانية، إلاّ أنّ السيد في المرحلة الثانية ـ وهي المرحلة ذات الأهمية القصوى ـ كان من نوادر الزمان، وممّن يقال فيهم: واحد بعد واحد، كما يذكر ابن سينا، لقد وصل السيد في عوالم الإنسانية والاتصال بروحانية العالم إلى مرتبةٍ قلّ ما تتيسّر للكبار.. لقد نقل طلابه والمقربون منه الكثير الهام جداً عن أحواله المعنوية، وطاقاته الروحية، وأنواع تصرّفاته، واطّلاعه العميق والواسع على شعب العلوم الغريبة.. ما نوكل ذكره وتسجيله إلى مجالٍ آخر.

٣ ـ كان شيخنا الأستاذ يعبّر عن أستاذه السيد موسى الزرآبادي بالمرحوم

---

١) عين عبارته تقريباً.

الآغا، كما كان يذكره هذا المربّي الكبير بعظمة كبيرة، لا سيّما وأنه كان يبدي ما يحكي عن وصوله إلى المراتب العالية الرفيعة من المعارف العالية والمشاهدات العظيمة والخلوات الطويلة، وقد قال مرّة ـ وهو في حال خاص ـ : «أحياناً ما كان يبلغ المرحوم الآغا الأوج والكمال في بيان المعارف الإلهية الخاصة، وشرح مشاهداته وكشوفاته، وكان يتحدث في جلساته الخاصّة عن ما توصّل إليه، فتنساب على لسانه حقائق هامّة، لقد كان يقول وهو في قمّة بيان حقائق المعارف القرآنية: أينَ أفلاطون؟ أين أفلاطون؟ [أين هو أفلاطون اليوم لينظر المكانة الرفعية التي تحتلّها حقائق المعارف القرآنية][1].

لقد أردت أن أسجّل تلك العبارات المذكورة في موضعٍ ما لتبقى.. حتى علمت أن الإنسان القرآني إلى أين يصل في معرفة حقائق العوالم والحضور في حضرة المعرفة، وأنّ التربية في أحضان مدرسة المعصوم عليه السلام والاستفادة من العلم الصحيح (المصبوب) إلى أيّ مرتبة تصعد بصاحبها وتتسامى؟ إن المفكّرين الكبار من فلاسفة الشرق والغرب يقولون: لابدّ لنا أن نقرّ بأنّنا لم نعرف الكثير... أمّا المفكرين القرآنيين الكبار فيقولون: أين أفلاطون؟...».

وعليه، كان في محلّه أن يقول معلّم طريق الصيرورة القرآنية ومربّي الفطرة الإنسانية ومبيّن الحقائق، وكاشف الدقائق الإمام جعفر الصادق عليه السلام في تفسير آية: ﴿**ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ**﴾ التكاثر: ٨، في جواب أبي حنيفة: «.. نحن أهل البيت، النعيم الذي أنعم الله بنا على العباد... والله سائلهم عن حقّ النعيم الذي أنعم الله به عليهم، وهو النبي صلى الله عليه وآله وعترته»[2].

---

١) عباراته تقريباً مع شيء من التصرّف..

٢) عيون أخبار الرضا ٢: ٢٨٢ ـ ٢٨٤، طبع علي أكبر غفاري، مع الترجمة الفارسية، طهران، ١٩٩٤م؛ ومجمع البيان ١٠: ٥٣٥؛ وسفينة البحار ٢: ٥٩٩، والطبعة الجديدة منه ١٠: ٢٨٥ ـ ٢٨٦، وقد جاء في تفسير كشف الأسرار للميبدي: «عمّا أنعم عليكم بمحمد صلى الله عليه وآله» ١٠: ٦٠١، وهذا الحديث يؤيّد الحديث الذي ذكرناه، ذلك أنّ ما بقي من النبي محمد صلى الله عليه وآله لهداية الناس، بمعنى تزكيتها وتعليمها، هو: القرآن والعترة.

الميرزا مهدي الإصفهاني الخراساني ١٣٦٥هـ

العالم الربّاني والمتألّه القرآني، الميرزا مهدي الإصفهاني، عالم جليل، وعامل كامل، جامع للكمالات، بالغٌ في السعادات، زاهد عابد، متوسّل واصل، محقق مؤسّس، من نوادر الزمان، ومن الناهلين من العلم المصبوب.. ولد الإصفهاني أوائل عام ١٣٠٣هـ في مدينة إصفهان، والده المرحوم الميرزا إسماعيل الإصفهاني الذي كان من صلحاء إصفهان وخيّريها، وقد توفّي والده هذا وهو ما يزال في سنّ التاسعة من عمره، ثم هاجر إلى النجف الأشرف في حدود الثانية عشرة من عمره بعد تحصيل دروس المقدّمات، وقراءة مقدارٍ يسير من الفقه والأصول عند أساتذته في منطقته وأهل محلّته.

وحيث لاحظت أنّ تدوين حياة الميرزا الإصفهاني قلّما حصل بصورة موثقة، لهذا طلبتُ من ولده العالم الفاضل إسماعيل الغروي، وهو المتبحّر في معرفة والده وآثاره ومآثره، وثيقةً مدوّنة ومسجلة فيها المعلومات، وقد ذكر في هذه الرسالة الموثقة عن حياة والده، بعد المرحلة الابتدائية التي كان قضاها في إصفهان وكنّا أشرنا إليها آنفاً، ذكر ثلاث مراحل أخرى في حياته، بدوري سوف أسعى ـ اعتماداً على المدوّنة المذكورة ـ لأن أذكر محتوياتها.

إننا الآن ننظر إلى الميرزا محمد مهدي الإصفهاني وهو شاب يافع في مدينة النجف الأشرف، ومن هنا ننطلق للتعرّف على المرحلة الأولى من حياته العلمية والتكاملية.

المرحلة الأولى (١٨ عاما)

في هذه المرحلة، انشغل الميرزا الإصفهاني بدراسة العلوم السائدة آنذاك في حوزة النجف، وقد بنى علاقةً وطيدة مع آية الله العظمى السيد إسماعيل الصدر (١٣٣٨هـ) منذ بداية دخوله العراق، بناءً على توجيهات مسبقة من آية الله الحاج الآغا رحيم أرباب الإصفهاني، وقد استفاد الميرزا من المراتب العلمية والسلوك الروحي للسيد الصدر، وهكذا تعرّف الميرزا على المباني المعنوية والعوالم الروحانية

إلى جانب تحصيل العلوم المتعارفة، ليطوي مراحل من السير والسلوك بإرشادٍ من السيد الصدر الذي كان واحداً من العلماء العاملين آنذاك، وكذلك أخذ الميرزا أصول المدرسة النجفية من الأصولي الكبير الآخوند محمد كاظم الخراساني، صاحب كتاب: كفاية الأصول، كما درس الفقه عند الفقيه المعروف السيّد محمد كاظم اليزدي، صاحب العروة الوثقى.

وفي هذه المرحلة، وبعد تعرّفه على مباني السير والسلوك الشرعي للسيد الصدر، مما أشرنا إليه آنفاً، كانت له مؤانسات وعلاقات أيضاً ببعض الشخصيات الكبيرة آنذاك، من أمثال السيد أحمد الكربلائي (١٣٣٢هـ)[١]، والشيخ محمد البهاري الهمداني الذي كان أحد التلامذة المميّزين للعالم الأخلاقي الجليل الملا حسينقلي الهمداني (١٣١١هـ)، وأيضاً السيد علي القاضي، والسيّد جمال الدين الكلبايكَاني[٢].. واستفاد كثيراً منهم روحياً وروحانياً.

في الفترة المعاصرة للحركة الدستورية في إيران تشكّلت الدورة الأولى من درس الميرزا النائيني في مهمات موضوعات الفقه الإسلامي وأصوله، وذلك باتفاق مجموعة من العلماء والفضلاء المعاصرين له، والذين تجاوز عددهم السبعة أشخاص، وكان من بينهم: آية الله السيد محمود الشاهرودي، وآية الله السيّد جمال الدين الكلبايكَاني، وقد استحضرت في هذا الدرس مجمل الموضوعات التي أثارها الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) بالفحص والنقد والتمحيص، وهي موضوعات كان نظّمها من قبل الميرزا الشيرازي الكبير، وأخذها النائيني من أستاذه السيد محمد الفشاركي، لقد عُرضت في هذه الجلسات البحثية التي كانت تطول أحياناً فتتجاوز الثلاث ساعات.. عرضت أصول مدرسة الشيخ الأنصاري، وكان يتمّ تناولها ودرسها بدقّة علمية، وهذا ما أدّى بالميرزا الإصفهاني

---

١) عالم أخلاقي جليل، من السادات الموسويين، طهرانيّ الأصل، غير أنّه مولود في مدينة كربلاء، وقد سكن مدينة النجف الأشرف سنين مديدة. وكان جاراً للعلامة الشيخ آغا بزرك الطهراني، كما دفن في النجف، راجع: نقباء البشر ١: ٨٧ ـ ٨٨.

٢) هاتان الشخصيتان من تلامذة الملا حسينقلي الهمداني المبرّزين أيضاً.

لتكوين تصوّر متكامل عن هذه المباني والإحاطة بها بشكل تام، وقد استمرّ هذا الدرس قرابة خمس سنوات، وقد وضعت إلى جانب أصول مدرسة النجف، كلّ من موضوعات المدرسة السامرائية، وآراء الميرزا النائيني نفسه، وضعت موضوع البحث والمساءلة والتدقيق أيضاً.

وقد ركّز الميرزا الإصفهاني في تلك الأيام التي كان يبلغ فيها سنّ ٢٨ إلى ٣٠ سنة على جهوده العلمية، إلى جانب اهتمامه المتواصل بالبُعد العملي والأخلاقي والسلوكي، دون أن يخسر شيئاً من طيّ طريق مراحل النفس، بل طوى دائماً درجات السلوك عند أساتذة هذا الفنّ، من أمثال السيد أحمد الكربلائي، ماراً على مراحل من نوع: معرفة النفس: وخلع البدن (التجريد) و..

المرحلة الثانية (٨ سنوات)

يمكننا القول، بأنّه ومنذ أواخر المرحلة الأولى أمسكت يد القدر بالميرزا الإصفهاني، كحدّاد في يده روح[١]، أي أنّه ورويداً رويداً، ومع الغوص والغور في المطالب الفلسفية، والميل لحلّ المشكلات الفلسفية ناحية العرفان، والتوظيف الواسع النطاق لمقولة التأويل، وملاحظة عدم انسجام المسائل والمفاهيم المذكورة، أي المعطيات الفكرية أو الرياضات الإنسانية، مع الكتاب والسنّة (كما كنّا نقلنا في دراستنا حول المدرسة التفكيكية ذلك عن العلامة الطباطبائي)[٢]، والانشغال بالتبرير أو ممارسة التفسير بالرأي، وتأويل آيات القرآن وروايات المعصومين عليهم السلام... ذلك كلّه، خلق ـ طبيعةً ـ تشويشاً باطنياً في روح ذلك العالم الشاب السالك الطالب للحقيقة، لقد رأى أنّ هذه المفاهيم والمصطلحات القابعة في العلوم الإنسانية، والفلسفية ،والعرفانية، وبقطع النظر عن التوظيف المطلق غير المألوف للتأويل، لا

١) راجع حول هذا الموضوع ما سنشير إليه لدى الحديث عن حياة الشيخ علي أكبر إلهيان، وسوف نشير هناك إلى كلامٍ لأحد الكتّاب الغربيين.

٢) وهو ما كتب في نقده الأستاذ سعيد رحيميان، كما تراه في هذا العدد من نصوص معاصرة (المترجم).

تتناغم أبداً مع المحكمات الإسلامية، والمباني القرآنية، ومعارف المعصومين عليهم السلام، وذلك مثل كيفية العلم والإرادة الإلهية، وكذلك الخلق والإيجاد من العدم المحض، والحدوث الزماني للعالم، وخلق الأرواح قبل الأبدان. والمعاد الجسماني الكامل، وحقيقة الخلود و..

وحيث وصل الطالب العاشق في طلب الحقيقة إلى حقيقة الطلب، كان طوفان هذا الأضطرار الحقيقي (الاضطرار الروحي) شرطاً في تأثير توسّلاته، يوجب إجابة المضطرّ، فهذا الطالب الخالص والباحث المخلص قد وجّه نفسه نحو كعبة المقصود والقبلة المنظورة، يندفع بالتوسّل والتمسّك بذيل عنايات الإنسان الهادي في زمانه والعالم الربّاني في عصره عليه السلام، وهو الذي يطوي به الوديان وادياً وادياً، وأخيراً يترشّح عليه الفيض بالرجوع المخلص والفقر الحقيقي، فقر المعرفة الذي هو أكبر الفقر، وبإحياء الليالي والأيّام المحرقة للأكباد بتوسّلاتها الدامعة في مسجد السهلة.. نعم يترشّح حينذاك فيض بحار الرحمة الواسعة الإلهية، والبحر الموّاج لعطف الكلّ الولوي، فيأخذ الميرزا الإصفهاني في سلك سعداء الحظوظ في عهد الغيبة الكبرى، ليلقى إليه أنّ حقيقة المعرفة ومعرفة الحقيقة، أو العلم بالله على حدّ تعبير الأحاديث، وهو أصل العلوم كافّة وأوّل المعارف عامّةً وآخرها، كيف؟ ومن أين ينبغي طلبها والحصول عليها[1]؟

---

١) تشرّف جمع من صلحاء الشيعة، وبعض كبار علمائهم في عصر الغيبة الكبرى بنيل الفيض (لقاء المهدي عليه السلام)، وقد تلقّوا بعض الأدعية والتوجيهات عبر هذا الطريق، وهذا ما نلاحظه بالرجوع إلى كتب التراجم وأحوال الرجال وسيرتهم، حيث نشاهد أسماءً عديدة، ليس أمثال ابن = = طاووس والسيد مهدي بحر العلوم من المؤكّد حالهم فحسب، بل عدداً آخر كانوا بلغوا هذا الفيض العظيم، وقد أثبت كلّ من العلامة المجلسي والمحدّث النوري مسائل هامّة في هذا الإطار. حتّى أنّ بعض عرفاء أهل السنّة كان أدّعى التشرّف بالقائم عليه السلام أيضاً، من أمثال الشيخ حسن العراقي الذي ينقل قصّته عبدالوهاب الشعراني في كتاب «لواقح الأنوار». واضعاً إيّاه في ضمن أساتذته الخاصّين، وقد ورد في كتاب بيان الفرقان ٥: ١٦٧ ـ ١٦٨ بحث حول حكمة تشرّف بعضهم بالصاحب عليه السلام في عصر الغيبة، كما تجدر في هذا الإطار ملاحظة كتابي: مهج الدعوات، ومنتخب

هذا الحادث السعيد المشار إليه (لقاء الميرزا بالإمام المهدي) وقع حوالي سنّ الثلاثين من عمر الميرزا الإصفهاني، وقد أدّى إلى إيجاد تحوّل عميق في معرفة الإصفهاني لله، وفهم الوجود،وأبعاد العلم القرآني، ومعرفة الحقائق، وإفاضات المعصوم عليه السلام، وطريق الوصول للمعرفة، وطريق السلوك ومنهجه و.. مما أحدث تغييراً أساسياً في رؤيته العلمية، ووعيه المعرفي، وحركته التكاملية، وسلوكه الروحاني.

لقد غدا الإصفهاني معتقداً وبقوّة أنّ العلم الذي نزل ببركة القرآن الكريم في ليلة القدر على الحقيقة المحمدية العليا، وبُيّن في زلال الواقع السبّوحي والقدوسي لنفس المعصوم.. أين هو؟! والفلسفة والعرفان الاصطلاحي أين هما؟! ذاك العلم هو جوهر العلم المصبوب، والذي ينبغي اعتباره أجلّ من مستوى تطبيق العلوم البشرية أو تأويلها، بل لابد من تلقيه وفهمه وحفظه خالصاً أصيلاً صافياً، لا خلط ولا امتزاج فيه حتى قيد ذرّةٍ واحدة، فهذا العلم هو العلم الإلهي، وهو العلم الكافي الوافي، غير المحتاج لأيّ شيء، ولأي مكان، وأيّ أحد، إنّه نظام معرفي مستقلّ وجامع وأعلى وأرفع وأفضل من أي نظام معرفي أو شبه معرفي آخر قدّمته البشرية في تاريخها حتّى الآن.

نعم، هذا العلم لا يشابه في واقعه ولا يسانخ في ذاته تلك المعارف والمفاهيم، بل لا يقبل القياس بها، فكيف بما هناك من تأويلات وادّعاءات و..!! بل إنّ وضع هذا العلم في مصافّ تلك المفاهيم والمصطلحات، وإرجاعه إليها ليس سوى حطّ من منزلته وتصغير له، حتّى لو وقع ذلك عن غير قصد، وربما أحياناً عن قصدٍ شريف.

إن المدرسة العلمية للميرزا الإصفهاني، والتي لابدّ من اعتبار الميرزا نفسه مؤسّسها في القرن الرابع عشر الهجري، تستقي ذاتها من هذه الرؤية ونمط التفكير، كما تتكوّن وتتبلور تبعاً لذلك، حيث وفق الميرزا لمعارف غنيّة ومستقلة في أبواب «المبدأ والمعاد» و «الآفاق والأنفس» و «القرآن والحديث»، ومن هنا، هدي من وادي المعارف المتزجة الخليطة ما بين الموضوعات الإسلامية وغير

الأثر: ٤٢٧.

الإسلامية، كما يصرّح به علماء الفن، إلى ساحل البحار المتماوجة للمعارف الخالصة الأصيلة الصافية، ليتّجه بمدد التعقلات القرآنية الممتدّة[١]، وإحياء الفطرة ـ لا بصورته المتداولة، فقد أحياها في هذه الصورة الكثيرون، دون أن يوفّقوا لنتائج كاملة ـ ليتجّه إلى «عين صافية تجري بأمر ربّها»، ليغتنم من رشحات العلم المصبوب.

من هنا، فالذين رفضوا الميرزا الإصفهاني إنّما نشأ رفضهم له من ذلك، (وكلّ ميسّر لما خلق له)، نعم هناك من رفضه لعدم اطلاعه على أسس المدرسة التفكيكية ومبادئها ونظرياتها، والاتجاه الفكري والمعرفي للميرزا الإصفهاني نفسه، بل درسوا منذ بدايات كسبهم العلم (المعقول) عند أساتذةٍ يعتقدون بالتأويل، ولا يأخذون بالتفكيك، لكن على أية حال، ورغم ذلك كلّه لابد من ذكر الرجال العظماء بكل عظمةٍ واحترام.

إننا نعلم بأنّ الزمان ينال على الدوام من العظماء، إلاّ أنّ نوادر من أمثال السيّد موسى الزرآبادي والميرزا مهدي الإصفهاني، والشيخ مجتبى القزويني ممّن، أعتقد شخصياً بأنّ السعي لمعرفتهم من مبادئ الكمال، ونفعه يعود على الإنسان نفسه، بل يوجب صقل الروح الإنسانية والنفس الآدمية، ويمنح الإنسان سعة القلب، وإلاّ فهم في غنى عنّا.. ولعل واحداً من أبرز وأنفع وأفعل مصاديق السير الأنفسي هو الاطلاع على العوالم والخصائص النفسية، والحجم الروحي لمن كان مثل هؤلاء الأعاظم المشار إليهم، دون أن ينكر الإنسان مقاماتهم و.. عندما لا يوفّق الإنسان بنفسه لرؤية مدينة مثلاً، أو كنز عظيم، أو مرج وردي صافٍ ملئ بالورود والرياحين، أو ...، فأيّ شيء أفضل حينئذٍ من سماع ما يقوله أولئك الصادقون الذي رأوا وشاهدوا..

---

١) ذكر بعض الكبار أنّ الميرزا الإصفهاني كانت لديه تفكّرات تطول أحياناً ثمانية ساعات، كما كان يحصل له التجريد لمدّة ساعتين، وقلّما يحصل ذلك لكبير من كبار رجال هذه العوالم والمراحل.

المرحلة الثالثة (٢٥ سنة)

المرحلة الثالثة هي ـ تماماً ـ الخمسة والعشرون سنة التي هاجر فيها الميرزا الإصفهاني إلى مدينة مشهد (١٣٤٠ إلى ١٣٦٥هـ)، وقد انشغل الإصفهاني طيلة تلك المدّة بإلقاء الدروس العلمية والأبحاث الفكرية لمرحلة البحث الخارج، ونشر أسس المعارف، وتربية النفوس والعقول، وتقديم رؤية اجتهادية في المسائل العقلية، وتشجيع الآخرين على إبداء وجهات نظرهم وامتلاك وعي مستقل، وممارسة نقدٍ حرّ للفلسفة والعرفان.

وقبل أن نتحدّث عن هذه المرحلة من حياة الميرزا الإصفهاني، لا بدّ من الإشارة إلى الإجازة التي منحه إيّاها الميرزا النائيني، إنّها «إجازة» مليئة بالمدح والتجليل، ليس من أيّ أحد بل من عالم جامع مثل النائيني، الذي قلّما منح إجازة اجتهاد.

فمن جملة العبارات التي استخدمها هذا العالم الكبير وأستاذ المتأخرين الميرزا النائيني التي منحها لهذا العالم الكبير الآخر، أستاذ متأخّري خراسان الميرزا الإصفهاني، ما يلي: «... العَلَم العلام، والمذهب الهمام، ذو القريحة القويمة، والسليقة المستقيمة، والنّظر الصائب، والفكر الثاقب، عماد العلماء، وصفوة الفقهاء، والورع التّقي، والعدل الزكيّ.. فليحمد الله ـ سبحانه وتعالى ـ على ما أولاه من جودة الذهن، وحسن النظر..».

ولابدّ لنا من أن نعرف أن ذكر هذه الأوصاف والكلمات من جانب الميرزا النائيني إنما جاء والميرزا الإصفهاني ما يزال في سنّ ٣٥ من عمره، فتاريخ الإجازة يرجع إلى يوم عيد الفطر من عام ١٣٣٨هـ[١].

وقد أيّد ثلاثة من علماء الإسلام الكبار، ومراجع التشيّع العظام ما جاء في إجازة الاجتهاد هذه، وما فيها من إشادة ومدح بالمقامات العلمية الرفيعة والدراسات التحقيقة السامية للميرزا الإصفهاني، وقد أدرج هذا التأييد في حاشية الإجازة

---

١) راجع النصّ الكامل للإجازة في مجلّة كيهان فرهنكَي، السنة الثانية، العدد: ١٢، اسفند ١٣٦٤هـ.ش (١٩٨٦م).

١ ـ الآغا ضياء الدين العراقي: «عمدة العلماء الراشدين».

٢ ـ السيّد أبو الحسن الإصفهاني: «كل ما هو مذكور صحيح».

٣ ـ الحاج الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي: «العالم الفاضل، المحقق المدقق، زبدة العلماء الراشدين، وقدوة الفقهاء والمجتهدين..».

لقد سطر إسماعيل الغروي أفكاراً هامة حول المرحلة الثالثة من حياة الميرزا الإصفهاني، وإنني أوكل تمام ما قاله إلى فرصةٍ أخرى، واستعرض هنا ـ اعتماداً على ما ذكره ـ بعض الموضوعات تحت عناوين متعدّدة

١ ـ الدروس (أصول النائيني)

شرع الميرزا الإصفهاني ـ طبقاً للسائد في الحوزات العلمية ـ بتدريس أبحاث الخارج في حوزة مشهد، ولمّا كان من أفضل حضّار درس السيد محمد كاظم اليزدي، وأوّل التلامذة المبرّزين للميرزا النائيني، متسلّطاً على نظرياته، محكماً ضبط آرائه، وهي نظريات بديعة وجديدة في حدّ نفسها.. لذلك كلّه، امتاز درس الإصفهاني بحضور مميّز وقوي، فلم يحضره فضلاء حوزة مشهد فحسب، بل أتى إليه علماء تلك الحوزة أيضاً[1]، أي أوائل الذين حضروا ولسنين طويلة دروس الحاج آغا حسين القمي، وآية الله الميرزا محمد آغا زاده الخراساني، والفيلسوف المعروف آغا بزرك حكيم الشهيدي، لقد التفّ هؤلاء جميعاً حول الميرزا الإصفهاني، ومنحوا ـ بحضورهم ـ درسه المزيدَ من الالتماع والازدهار، كما دفعوا بجهودهم المتزايدة طبيعة الدرس إلى الاتساع ومزيدٍ من البحث والتحقيق، من هنا، استمرّ درسه الأصولي الاجتهادي لسنوات متمادية.

٢ ـ دروس المعارف العقدية

كان الميرزا الإصفهاني يعتقد بأنّه قد حمل مسؤولية رسالة كبيرة أخرى عليه أداؤها، وهي بيان المبادئ القرآنية في مجال المعارف الدينية، وممارسة

---

١) مصطلح الفضلاء يراد به من قارب رتبة الاجتهاد. أما العلماء فيقصد به المجتهد (المترجم).

نقدٍ ونظرٍ في القضايا العقلية، وتدريجياً كان ـ فعلاً ـ يتعرّض لهذه الموضوعات بشكل عام، كما كان يستعرض أبحاثاً هاماً على هذا الصعيد، مما شكّل مناخاً مساعداً لكي يقدّم حصيلة تصوّراته ومخزوناته الفكرية في هذا المضمار.

وقد استمرّت دروسه العقائديّة سنين طويلة، ولم يكن جمع من العلماء الباحثين والنشطين المتدرّبين عند أساتذةٍ سابقين ليمضوا على هذه الدروس مرور الكرام، وهي التي كانت تركّز على وجود امتياز بين المعارف الدينية المستمدّة من الوحي وتلك القائمة على أساس المفاهيم والمصطلحات الفلسفية والعرفانية، وكان من بين هؤلاء العلماء المنزعجين البحّاثة المعروف الحاج الشيخ غلام حسين محامي البادكوبه، وسنأتي على ذكره لاحقاً إن شاء الله تعالى، لقد اعتاد هذا الفريق من العلماء على تسجيل ملاحظات نقدية بشكل متكرّر ومتواصل على نقاط ضعف المسلك (الإصفهاني) المتداول لكي يحققوا بذلك فهماً أعمق لهذا الامتياز الواقع بين هذين الاتجاهين من التفكير، وقد كانت ملاحظاتهم على غرار الملاحظات التي كانت تطرح في درسي الفقه والأصول، لا بل كانت أكثر شمولية وشدّة، لقد كانوا يدافعون عن الاتجاه الفكري السائد، ليوقفوا الميرزا الإصفهاني ويحولوا دون تقدّمه في أطروحاته، حتى قيل: إنهم كانوا يلاحقون موضوعاً من الموضوعات ويتابعون البحث والأخذ والرد فيه لمدّة شهرين تامّين، لكنهم تمكّنوا من طيّ هذا البحث في نهاية المطاف عبر تلك الإيضاحات الشافية والأجوبة المقنعة التي كان الميرزا الإصفهاني يقدّمها لهم.

إنّ هذا الوضع، أدّى إلى المزيد من اختمار هذه الأفكار في الاتجاه التفكيكي، ولهذا لاحظنا أنّ أصحاب الميرزا الإصفهاني لم يقلعوا عن هذه الأفكار بعد ذلك.

٣ ـ أصول آل الرسول ﷺ

عندما كان العلماء الفضلاء والتلامذة النشطون يرون إلى جانبهم الميرزا

النائيني الثاني، وأنهم قد وجدوا به فرصة ذهبيةً للاطلاع على آخر النظريات الجديدة التي أعقبت مقولات كتاب كفاية الأصول للخراساني (١٣٢٩هـ).. عند ذلك أولوا درس الميرزا الإصفهاني اهتماماً بالغاً وأهمية فائقة، واعتبروه ذا قيمةٍ عالية وثمن باهظ، وهذا الوضع هو ما أجبر الإصفهاني للاندفاع بنشاطٍ أكبر في جهده العلمي، ليطرح مبانيه ونظرياته الخاصة في علم أصول الفقه، إلى جانب النظريات الأصولية المتعارفة التي كان قد مرّ عليها عبر دورةٍ دراسية كاملةٍ في هذا العلم، وهي الدورة ـ وغيرها ـ التي أعلمت الجميع أنّ الإصفهاني عالم مجتهد أصولي بارز وعظيم، من هنا، قام الإصفهاني بتدريس دورة أصولية خاصة بنظرياته، امتازت بالتنقيح والضغط والاختصار، وهي الدورة التي عرفت بأصول آل الرسول ﷺ.

٤ـ مقولتا: على المبنى ومبنائي

لرجالات مدرسة التفكيك مفهومين هما: على المبنى، ومبنائي، ويراد بالأوّل منهما طرح الموضوعات العقلية والعرفانية وبيان مصطلحات القوم، ثم تسجيل وجوه النقد والنظر والملاحظة والإشكال الرئيسية على تلك الأسس والأدلّة، ثم شرح الفوارق الواقعة بين تلك المفاهيم وبين المعارف الدينية الخالصة المستمدّة من الوحي الإلهي عبر عرض الأولى على الثانية، وبهذا كانوا يكشفون عقم التأويلات الفلسفية والعرفانية على السواء بإقامة الحجّة والدليل، ليثبتوا أنّ نتائج تلك التأويلات، مثل مسألة المعاد الجسماني، خارجة عن دائرة الوحي وإشعاعاته.

أما الثاني فيراد منه الموضوعات الخاصّة المستمدّة جذورها من حاقّ المعارف الوحيانية، والعلم المحمدي، وتعاليم المعصومين عليهم السلام، بل إن نظام المصطلحات والأنساق التعبيرية التي تنبني هنا في هذه المرحلة تقع ـ نوعاً ـ على انسجام وتناغم مع النظام الاصطلاحي القرآني والحديثي، سيّما ما كان في كلمات الميرزا الإصفهاني نفسه، والهدف في هذه المرحلة التركيز على أنّ اختلاف هذه النتائج المنبثقة فيها عن معطيات المدارس البشرية إنما هو خلاف مبنائي لا على المبنى.

ولا بدّ لنا ـ اعتماداً على الأخذ بعين الاعتبار هذا التقسيم ـ من الإشارة والتذكير بأنّ أكثر ما أثاره الميرزا الإصفهاني من أفكار إنّما جاء من النوع الثاني

لا الأول، وهي موضوعات ذات حداثة وجودةٌ من آبعاد متنوّعة، تطابق الفطرة النورية، مما سنشير إليه لاحقاً بعون الله.

٥ ـ التلامذة والجيل اللاحق

حضر درس الميرزا الإصفهاني طيلة ٢٥ سنة عدد كبير من العلماء، والمدرّسين، والطلاب الفضلاء في ذلك الزمان، كما حضره بعضٌ من طلاب الحقيقة من بقية الناس، حيث استفادوا من مجالس دروسه الأخلاقية، والتربوية، ومن معارفه العامّة.

ولم يأتلف هؤلاء حول الميرزا دفعةً واحدة، إنما حضروا درسه عبر فترات زمنية مختلفة، وهم في حدّ نفسهم ذوو أنواع وأصناف ومراتب من حيث العلم، والعمل، والشخصية الروحية والروحانية، ونوعية الأحوال، ومستوى التأليفات والأعمال العلمية.

إنّ هذا الاختلاف في مستوياتهم ينبغي أن لا يسمح بغياب الاختلاف القيمي لآثارهم العلمية الناشئ من عدم تماثل الطاقات والإمكانات، من هنا، ولكي نستوعب جيداً النظام المعارفي العقدي الميرزائي سيما (المعارف المبنائية) من الضروري إيلاء هذا التصنيف المذكور آهميته الخاصّة به، ولذلك، ولكي نعرف حقائق تعاليم الميرزا الإصفهاني، لابد من الرجوع إلى التقريرات[(١)] المتقنة التي أشرف عليها الميرزا نفسه، ومن ثم مطابقة بقية الآثار والتصنيفات مع تلك المصنفات المشار إليها، في أيّ موضوع كان.

ونستحضر هنا ـ للذكرى ـ أسماء جمع من حضّار درس الميرزا الإصفهاني، دون الأخذ بعين الاعتبار أيّة خصوصيات مميزة في ترتيب هذه الأسماء، كما ودون ذكر أي ألقاب أو نعوت علمية أو اجتماعية.

١ ـ السيّد حسين الحائري الكرمانشاهي (حوالي: ١٣٦٤هـ).

٢ ـ السيد صدر الدين الصدر (١٣٧٣هـ).

---

١) التقرير مصطلح يراد به ما كتبه التلامذة من محاضرات أستاذهم (المترجم).

٣ ـ الشيخ مجتبى القزويني الخراساني (١٩٦٧م).
٤ ـ الشيخ هاشم القزويني (١٩٦٠م).
٥ ـ الميرزا علي أكبر نوقائي (١٣٧٠هـ).
٦ ـ الشيخ غلام حسين محامي البادكوبه (١٩٥٤م).
٧ ـ الشيخ محمد كاظم المهدوي الدامغاني (١٩٨١م).
٨ ـ الشيخ محمد حسن البروجري (١٩٥٠م).
٩ ـ الشيخ هادي المازندراني.
١٠ ـ الشيخ زين العابدين الغياتي التنكابني (١٩٥٧م).
١١ ـ السيد علي الشاهرودي.
١٢ ـ الشيخ علي محدّث الخراساني (١٣٧٠هـ).
١٣ ـ الشيخ علي النمازي الشاهرودي (١٩٨٥م).
١٤ ـ الأستاذ محمد تقي شريعتي المزيناني (١٩٨٧م).
١٥ ـ السيد محمد باقر النجفي (١٩٨٧م).
١٦ ـ الميرزا جواد آغا الطهراني (١٩٨٩م).
١٧ ـ الشيخ عبدالله الواعظ اليزدي (١٩٩٢م).
١٨ ـ الشيخ محمد رضا المحقّق الطهراني (١٩٩٤م).
١٩ ـ الشيخ محمد باقر محسني الملايري (١٩٩٥م).
٢٠ ـ الشيخ محمود الحلبي الخراساني.
٢١ ـ الشيخ حسن علي مرواريد.
٢٢ ـ الشيخ محمد باقر ملكي الميانجي.
٢٣ ـ الشيخ عبدالنبي الكجوري.
٢٤ ـ الشيخ علي أكبر صدر زاده الدامغاني.
٢٥ ـ السيد علي رضا قدّوسي.
٢٦ ـ الشيخ إسماعيل معتمد الخراساني[١].

---

١) لا يستوعب هذا الفهرس تمام أسماء طلاب الميرزا الإصفهاني وحضّار درسه، ولهذا لابدّ من

٦ـ الأعمال العلمية المكتوبة (١)

كانت للميرزا الإصفهاني كتابات عديدة جداً، كما كتب الكثير ودوّن أيضاً، سواء منها تقريرات دروسه وما استفاده من أساتذته الكبار، أو رؤاه وأفكاره وتحقيقاته الخاصّة به، وقد ذكر بعض تلامذة الميرزا الإصفهاني عدداً من كتبه، إلاّ أن الأسف الشديد على هذه الكتب، إذ إما لم تطبع أساساً، أو أنّها طبعت بشكل غير علمي وبعيد عن موازين التصحيح والتحقيق، ولهذا لابدّ من تصحيح هذه الكتابات وتحقيقها بيد جمع من الباحثين الصادقين الراغبين، وبجودة عالية، ثم مطابقة النسخة المصحّحة مع النسخة المذكورة،وإضافة توضيحات لازمة وهوامش ضرورية، وكذلك ذكر بعض المقدّمات الأساسية حول مباني الميرزا وأساسيات فكره، ثم طبعها بعد ذلك، ليستفيد منها الجميع.

٧ـ الأعمال العلمية المكتوبة (٢)

قسم آخر من الأعمال المكتوبة التي يمكن عدّها في زمرة نتاجات الميرزا الإصفهاني، تقريرات دروسه، وهذه التقريرات تشمل مباحثه الهامّة في أصول الفقه، وأصول العقائد (المعارف)، ومعرفة القرآن.. أي دراسة القرآن دراسة مبتكرة لا سابق لها، مستمدّة من العلم الوحياني، وتعاليم المعصوم عليه السلام، لا سيما الموضوع الهام جداً المتعلّق بقطب القرآن ووجه إعجازه.

وثمّة نسخ متعدّدة لتقريرات درس الميرزا المشار إليها، إلاّ أنّ أفضلها وأكثرها اعتباراً تلك المجموعة التي سطرتها يراع أحد أعاظم طلابه، حيث كان قد دوّن خلاصتها في جلسات الدرس، ثم أعاد كتابتها وصياغتها وتصحيحها في تلك الأيام، كما عرضت على الميرزا الإصفهاني أيّام حياته لتنقيحها، فقرأها، وأضاف وصحّح فيها في المواضع اللازمة، «وقد أجرى عليها بعض التعديلات عند الضرورة، كوضع كلمة مكان كلمة أو عبارةٍ مكان عبارةٍ تناسب القرآن

تهيئة فهرس كامل لهم في مناسبة أخرى.

والسنّة».

وتشمل هذا التقريرات علم أصول الفقه بمباحث آلفاظه والأصول العملية، كما تشمل العقديات وأصول المعارف مثل: التوحيد، والنبوّة، والعدل، والخلقة وكيفيتها، والجبر والاختيار، والإرادة والمشيّة، والعلم بلا معلوم، والبداء، ووجه إعجاز القرآن، ومعرفة قطب القرآن.. ونقصد بما سطرناه في الرقمين: ٥، ٦، هذه النسخة من التقريرات، ولذا نرى أنّه تجب طباعة هذه التقريرات التي ستبلغ المجلّدات العدّة، طباعةً تستوعب الضرورات والشروط التي أشرنا إليها آنفاً.

٨ـ معراج القرب أو نظرية الإصفهاني في الصلاة

تعدّ النظرية أو البيان الذي قدّمه الميرزا الإصفهاني في موضوع الصلاة والذكر الإلهي من أفضل إفاداته القيمة، وتعاليمه المفيدة، سؤال تنطلق منه الأفكار: ماهي النتيجة الكبرى المنبثقة من الصلاة، والتي لابدّ من السعي للوصول إليها؟ وكيف يمكن الوصول إليها؟ وما هو الدور الذي تلعبه الصلاة في إيجاد الصيرورة المتسامية للإنسان؟ والتي يمكنها تحريره من ظلمات الطبيعة المتراكبة، وحتى من قفص الجسد الإنساني نفسه، لترفعه وتبلغ به أوج معراج النور والتقرّب.

أليس واضحاً مدى الأهمية التي يحوزها هذا الموضوع؟ أهمية بحجم الحياة والتكليف، ذلك أنّ عصارة الحياة التكليف، وعصارة التكليف الصلاة، من هنا كانت الصلاة قرّة عين النبي ﷺ، أليست هي عمود الدين؟ ما معنى عمود الدين؟

إن ذلك يعني أنّها ركن تربوي أساسي، وعنصر بانٍ ومؤسّس دينياً، إنها الرأسمال الأبدي، فمرتبة منها تنهى الإنسان عن الفحشاء والمنكر، ولها مرتبة أخرى أعظم وأهم هي مرتبة ﴿وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ﴾، وذكر الله، وفقاً لما جاء في الأحاديث، موجب لمجالسة الله الدائمة، وهنا نسأل هل كلّ صلاة، كيفما أتى بها، توجب مجالسة الله تعالى؟ وهل كلّ مصلّ جليس الله مع أيّ عمل عمله؟ أي طعامٍ تناوله؟ وأيّ معاملة مالية أجراها؟ وأيّ لباسٍ ارتداه؟ وأيّ مسكن انتقاه؟ أيّ عجب أو اعجاب بالذات؟ وأي سلوك أو أخلاق واجه بهما المجتمع والعائلة؟ وأيّ جهل بحال عبادالله المظلومين والمحرومين؟..

لقد كتب الميرزا الإصفهاني رسالته هذه حول تعريف صلاة المعراج، والتي حملت عنوان «غاية المنى ومعراج القرب واللقا»، وهي رسالة تحتاج اليوم إلى تحقيق، وتصحيح، وتنقيح، وطباعة.

٩ـ وجه إعجاز القرآن

جانب آخر من نظريّات الميرزا الإصفهاني الهامّة التي لابدّ من ذكرها بإجلال وتعظيم، إصراره على أنّ وجه إعجاز القرآن يكمن في البعد العلمي فيه قبل أيّ شيء آخر، إنه بعدٌ معرفي يرشد إلى اكتشاف حقائق الوجود، إنّ القرآن الكريم يقدّم حقيقةً جديدة وعلماً جديداً، ومعرفةً كاملة، فليس هو من سنخ المفاهيم والمعقولات التي عرفتها الإنسانية قبل قرون على يد المفكّرين والمرتاضين.

إن هذا الموضوع يكتسي أهميةً كبيرةً جداً، وإذا لم يكن في حياة هذا الرجل الإلهي، المترعرع في ظلّ أنوار علم المعصوم عليه السلام سوى هذا القول، وصرف العقول والأفكار ناحيته لكفى ذلك لأصحاب الرؤى المنصفين، وأهل الوجدان العلمي، والشمّ المعارفي، والحميّة القرآنية، والغيرة الإسلامية، والروح العلمية.. كي يدرجوه في عداد أكابر محيي مباني التربية الإلهية، والمعالم النبوية، والحقائق القرآنية.

ولقد وفّق الميرزا الإصفهاني في نظريته السامية هذه والتي سعى لتعليمها، وتصديق المعارف والعلوم القرآنية بها، لا بالتأويل، ولا بتطبيق القرآن على العلوم البشرية، وذلك لكي يتجاوز الحجاب المتراكم من المصطلحات والمفاهيم القديمة، وما ورد هنا أو التقط من هناك، لينال الكثير من حقائق العلوم القرآنية، ورموز الفطرة، وخلوص العلم، وليدعو أهل الاستعداد لذلك[١].

---

١) لسنا نقصد بما قلناه مبالغةً أو إطلاقاً، فهذا ما له أضراره المستقبلية، والمطلق فقط هو المعصوم لا غير، إنما الهدف شرح هذه الحقيقة، وهي أنّه لا يجوز لنا تغافل هذا المنحى من الفهم والرؤية في وسطٍ تغلب عليه المدارس العقدية الالتقاطية التركيبية، حتى على عقول الكبار ورجال الفكر، إن معارف الميرزا معارف تدعو لحذف التقليد العقلي وإقصائه، وتكوين الحقائق العقدية والمعرفية

ويعدّ هذا البحث بالنسبة لي في غاية الأهمية، إنه يغرقني في إحساس السعادة العقلية والنشوة الروحية، أي الاعتقاد بأن القرآن الكريم قد أتى للإنسانية بحقائق لم تكن البشرية على اطلاع عليها من قبل، كما لم تكن قد بلغتها و.. إنّ هذه هي حقيقة القرآن، وبركة نزوله، وروحانية شهر رمضان، وباطن ليلة القدر، والاستعداد الفريد للمزاج المحمدي الكامل، نعم استعداد استطاع تلقي مثل هذا العلم، وإبلاغه للإنسانية، ووضعه في متناول أيديهم، وإذا ما أمكننا وعي هذا الأمر بدقة وبصيرة وصواب، أمكننا مشاهدة استقلال المعارف القرآنية..

والآن، أين هم أولئك المستشرقون وغيرهم ممّن يزعم أن ليس في الإسلام معارف عقلية جديدة، وأنّ معارف المسلمين وعلومهم مستقاة من المدارس اليونانية القديمة ومدارس الهند والاسكندرية و..؟

كنت على الدوام ساعياً للاختصار، وعندما أشير إلى أمرٍ أمرّ عليه سريعاً، إلاّ أنّ الحديث عن حياة الميرزا الإصفهاني استطال إلى حدّ معين، والآن، وبعد نقل كلامين له نحاول الانتقال إلى أمرٍ آخر.

يقول الميرزا الإصفهاني في مقدّمة كتاب «أبواب الهدى»: «قد تحقّق في محلّه، أنّ عمدةَ وجه إعجاز القرآن المجيد علومُه وحكمه الجديدة، في مقابل العلوم الحِكْميّة القديمة..».

ويقول في بدايات كتاب «مصباح الهدى»: «إنّ العلوم والمعارف الإلهية التي جاء بها الرسول ﷺ، هادمةٌ لأساس العلوم القديمة البشريّة، دافعةٌ للمطالب الفكرية، والأبحاث الخلافية، وإنّ الأساس هو سوق أهل العالم إلى عالم النور،

الإسلامية تكويناً أصيلاً، وعليه، فلا ينسدّ البحث الاجتهادي في حقّ أي إنسان كبير أو عظيم، =

= إلاّ أن عظمة العمل يجب أن لا تذهب علينا هدراً، لهذا يمكن الاستفادة مما قاله الإصفهاني في أصول الفقه، وفي لحن خطاب الأحاديث (المعاريض والتورية)، وفي إعجاز القرآن، وسائر أبواب العقديات، ولابدّ من الاستضاءة من ذلك النور الذي أتى عبر مجاهدات مضنية وتوسّلات عرفت نهايتها في السعادة.

بتكميل العقولِ، وتأييدها بنور العلم الإلهي..»[١].

نعم، مع الأسف الشديد، لم تطبع ـ مصحّحةً ـ حتى اليوم المقولات التي ذكرها الإصفهاني حول القرآن الكريم، وثمّة مشكلة أخرى وهي أنّه لابد من مضاعفة الجهود للوصول إلى فهمٍ أصحّ ودرك أصوب لمقاصده ومراده، ومن ثم لابدّ من الإشارة إلى بعض الأمور والتذكير بها عند ذلك، وهو ما يمكن إنجازه لمن كان له اطلاع وخبرة بمبادئ أفكار الميرزا الإصفهاني ونظرياته، من هنا، تظهر عدم كفاية مطالعة النتاجات العلمية لرجال التفكيك لفهم أفكارهم، على أنّ هذه النتاجات ما زالت أيضاً غير مطبوعة بتمامها ولا متوفّرة في أسواق الكتاب.

من الضروري مراجعة بعض الدورات البحثية ـ ولو المختصرة ـ التي كتبها متبحّرو التفكيك، ودوّنوا فيها بصورة ممتازة نظريات التفكيكيين، وإلاّ فلربما لم يدرك المتوغّل في الفلسفة والعرفان، والمأنوس بمفاهيمهما ومصطلحاتهما، والمعتقد بمبدأ المزج والتأويل، إذا راجع هذا النوع من كتابات التفكيكيين.. لم يدرك أبعاد نظرياتهم كما يفترض، ولا يعي قواعد دخول مقولاتهم أو الخروج منها، فيخرج بتصوّرات مغلوطة وملتبسة حول المدرسة التفكيكية ورجالاتها، لقد وجدت من الضروري التذكير بهذا الأمر لأجل أولئك الذين لا يحملون اتجاهاً أو رؤية، حتى لا يقعوا في هذا الاشتباه، وهم يسعون للاطلاع ومعرفة الحقيقة والصواب.

١٠ ـ التأثيرات التربوية (١)

لم تنحصر النجاحات التي حقّقها الإصفهاني ـ ذلك العالم الرباني المتحرّق

---

١) أدعو العلماء، والمدّرسين، والأساتذة، والمؤلّفين، وطلاب المعرفة الصادقة، والتلامذة الطالبين الوصولَ إلى العلم واليقين.. أدعوهم جميعاً للتأمل العميق في هذه الكلمات، والغوص في ثناياها بنظر دقيق، والاهتمام والالتفات إلى مثل هذه الحقائق والمنبّهات الفطرية، عندها سيجدون ذلك في نفعهم وفائدتهم.

على دين الله - في مجالي العلم والعمل الخاصّين به، بل امتدّت إشعاعاتها إلى حوزة مشهد العلمية، ببركة التربة المطهّرة للإمام أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام. لقد وصلت إفاضاتٌ من تلك العنايات الإلهية للآخرين.

واليوم، وبعد أكثر من سبعين عاماً[1] على دخول الميرزا الإصفهاني مدينة مشهد، ما تزال بركات تلك الحقبة نافذة مشهودة في ثنايا حوزة خراسان، بل وغيرها أيضاً.

جاء في حديثٍ عن الإمام الرضا عليه السلام: «رحم الله عبداً أحيا أمرنا، فقلت له: كيف يحيي أمركم؟ قال: يتعلّم علومنا ويعلّمها الناس، فإن النّاس لو علموا محاسن كلامنا لاتّبعونا»[2].

ومن بين الشخصيات التي أتينا على ذكرها يجد المطّلع على أحوالها بصمات عمل الميرزا الإصفهاني، وتأثيراته الروحية والتربوية على جيل من العلماء بعده.

١١ ـ التأثيرات التربوية (٢)

جاء العرفان البشري لحلّ المشكلات الفلسفية، أي أن الفلاسفة العقليين عندما كانوا يصطدمون ببعض الموضوعات كانوا يدركون أنّ العقل غير قادرٍ على الوصول إلى الحقائق بأكملها، ولهذا كانوا يوجهون أنفسهم ناحية الكشف والإشراق، لكي يجدوا الوسيلة هناك والمخلص والحلّ، وقد عدّوا حاصل هذا الطريق، أي الإشراق والعرفان، كاملاً، بل رأوه آخر مراحل السير التكاملي للإنسان.

---

١) بل أكثر من ثمانين عاماً إلى يومنا هذا، والدراسة كتبها الحكيمي قبل سنوات. فليلاحظ ذلك (المترجم).

٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢١٧. فتأمّل في المضامين العميقة لهذا الحديث الشريف الرضوي، ولا تمرّ على مثله من الأحاديث العظيمة والتعاليم الجليلة مرور الكرام. إنّ هذه الأحاديث مداخل نيّرة للتعقّل.

أما العلماء الذين اهتدوا بنور القرآن والعترة، فقد أدركوا أن سبيل الوصول إلى الحقائق منحصر بطريق القرآن الخالص وأهل البيت ﷺ، والتوسّل العميق القاصد للمعرفة بساحة قدس الراسخين في العلم القرآني والحقائق الإلهية، ومن الطبيعي أن يكون هذا الطريق خاصاً ومميّزاً.

ونظراً لتمايز العلوم الإلهية عن العلوم البشرية يمتاز السلوك الإلهي عن السلوك البشري، بل إن الامتياز الأكثر عمقاً بين الطرفين ينجلي في طيّ الطريق وقطع المسافة، وقد غدا مسلّماً عند أهله أنّ تلقي المعارف غير ميسّر إلاّ عبر الحركة الدقيقة والخالصة في مسير الشرع المطهّر، أي عبر سلوك شرعي دقيقٍ ومنضبط، من هنا، أبلغ آية الله الميرزا مهدي الإصفهاني ﵀ رموزاً للمنتقين من طلابه في مسير السير والسلوك القرآني، والحركة التكاملية بدلالة ولي الله الهادي ﵇، إلاّ أنّ حساسية الموضوع، ورقّة الطريق، والأخطار المحتملة ـ والمخلصون في خطر عظيم ـ أدت إلى انحصارها بهؤلاء العظماء.

١٢ ـ المنهج العلمي

من الضروري هنا الإشارة إلى ضرورة بحث بعض المحاور بشكل منفصل ومفصّل، وهذه المحاور هي:

١ ـ منهج الإصفهاني العلمي في شرح الموضوعات العلمية وتناولها.

٢ ـ كيفية الغور والغوص في الآيات والروايات، سيما الأحاديث العقائدية.

٣ ـ معرفة لحن الأحاديث.

٤ ـ أصول مدرسة الإصفهاني المبنائية.

٥ ـ مكانة العقل الرفيعة، وتعريفه الصحيح في هذه المدرسة.

٦ ـ تأثير الإصفهاني في خلق الروح المعنوية في الحوزة العلمية، وظهور حركة لدى بعضهم للتوجّه لساحة قدس الحجّة بن الحسن ﵇.

٧ ـ أخلاقه وزهده.

وقد كان الميرزا الإصفهاني واقفاً ـ إلى جانب أسرار النفس ـ على العلوم

الغريبة، يشهد لذلك ما جاء بخطّه في استخراج مدّة عمره على أساس قواعد علم الجفر، وسوف نأتي على ذكره قريباً.

والجدير ذكره أن هؤلاء العظماء لم يغفلوا أيضاً عن القضايا المتعلقة ببناء المجتمع الإسلامي وإقامته، وتاسيس السياسة القرآنية، كما ساهموا في طرح الفلسفة السياسية القرآنية، وقد جاء في هذا الخصوص أفكار ومسائل عديدة هامّة في نتاجات الميرزا الإصفهاني، وهي أفكار تحتاج لدرسها دراسةً مستقلة في الموضع المناسب.

١٣ ـ رأي الآغا بزرك حكيم في الميرزا الإصفهاني ومعارفه العالية

منذ سنتين تقريباً، ذهبنا برفقة اثنين أو أحد الأصدقاء الفضلاء إلى مدينة قم لرؤية آية الله الحاج الشيخ محمد باقر محسني الملايري، وأثناء الحديث لاحظت أنّ الملايري كان قد قضى بعض مراحل دراسته في مدينة مشهد، وأنّه أدرك الآغا بزرك حكيم، وكان وروده مدينة مشهد مقارناً للفترة التي كان الميرزا الإصفهاني فيها يلقي دروسه على طلابه.. فسألته: هل كانت لكم علاقة بالميرزا الإصفهاني؟ أجاب: نعم، ثم بدأ بالحديث، وذكر: أنني كنت أذهب إلى درس الآغا بزرك حكيم، فقال لي الشيخ هاشم القزويني: لماذا لا تأتي إلى درس الميرزا الإصفهاني؟ يجب أن تأتي، وأصرّ عليّ كثيراً، فقلت له: إنّ أستاذي آغا بزرك حكيم قال لي: إن عليّ أن لا أحضر درس أحدٍ غيره، فقال لي: حاول أن ترضي الآغا بزرك حكيم بأي طريقة كان، ويجب أن تأتي إلى درس الميرزا.

وعقب الإصرار المتواصل من الشيخ هاشم القزويني، أخذت إجازةً من أستاذي للحضور في درس الميرزا، وكان البحث في أوّل جلسةٍ حضرتها يدور حول كيفية حصول العلم للنفس الإنسانية، وبيان حقيقة العلم، وامتيازه عن النفس و.. وقد ذكر ما فيه الكثير من الأهمية في تلك الجلسة.

وبعد هذا الدرس، نقلت ـ مجرّد وصولي لخدمة أستاذي آغا بزرك حكيم ـ ما كان قاله الميرزا الإصفهاني في مجلس درسه، وبمجرّد أن سمع مني الآغا بزرك قال: «ما أعجب هذه المطالب العرشية! ما أعجبها من مطالب هامّة! إنني لم أسمعها

حتى اليوم من أحد، لابدّ لك - حتماً - من الذهاب إلى درسه، وتعالى وأخبرني عمّا قاله فيه»[١].

١٤ـ الاتصالات الروحية للميرزا الإصفهاني

قيل أيضاً: إنّ الميرزا الإصفهاني كان يقول: «لقد صببت دمعاً على رمال مسجد السهلة»، في إشارةٍ إلى اشتعال القلب، وسعة التوسّل، وشعاع الإصرار.

نعم، لا يد عندي للطلب حتى يأتي مراد القلب.

وفي النهاية، وبعد عمرٍ طويل بالعبادة والتقوى، وطلب العلم الصحيح، وجهودٍ مكثفة لنشر المدرسة الخالصة القرآنية، وإحياء أمر آل محمد ﷺ، وتربية النخب والعظماء، ونشر عطر الولاية المهدوية المحيي للقلوب والمربّيها في مناخ النفوس، وفي يوم الخميس، التاسع عشر من شهر ذي الحجّة من عام ١٣٦٥هـ، وعندما كان يهمّ للتوجّه إلى الاستحمام والتنظيف، في صفاءٍ من الروح وطهارةٍ من البدن، أصيب آية الله، وحجة الدين، ومعلّم اليقين، الميرزا مهدي الإصفهاني الخراساني، أحد نماذج أصحاب الإمام الباقر عليه السلام، والإمام الصادق عليه السلام.. أصيب بسكتة قلبية، ومضى عن هذا العالم، ليرفرف جناحه نحو الخالدين.

وقد احتفظوا بجثمانه الطاهر حتى فجر الجمعة، وشيّعوه في ذلك اليوم تشييعاً مهيباً، وكرّموه تكريماً جليلاً، ثم أحضروه إلى الصحن الرضوي المطهّر، ليدفنوه - بعد أداء المراسم الضرورية - في «دار الضيافة»، في مرقد الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام.

لقد كنت في تلك الأيام طالباً مراهقاً، وقد حضرت ذلك التشييع، وكنت آنذاك قطرةً في بحارٍ من البشر، لا شيء، كما أنا الآن..

يتبع

---

١) نصّ هذا الكلام موجود على شريط مسجّل، ما يزال حتى اليوم.

المدرسة التفكيكية والمدرسة الطباطبائية
قراءة نقدية مقارنة

الشيخ سعيد رحيميان[1]

ترجمة: حيدر حب الله

المقدمة

لاحظت في الفترة الأخيرة دراسةً حول المدرسة التفكيكية[2] وعلاقتها بمدرسة العلامة محمد حسين الطباطبائي، وقد سعت تلك المقالة للعثور على جذور العقل التفكيكي في مطاوي نظريات الطباطبائي[3]، لتجعلها مؤيداً لها، وقد حاولت هنا أن أدرس الأصول الفكرية لمدرسة الطباطبائي في قراءتها للإسلام، واجتهادها في مصادر الشريعة، وذلك تحت عنوان: مبادئ القراءة الدمجية[4]، وعبر ذلك نقد مبادئ المدرسة التفكيكية من وجهة نظر الطباطبائي، اعتماداً على نتاجه العلمي المتوفّر.

لا شكّ لكل متدين حصيف أقام فكره على بحث وتحقيق أن قلق المنهج

---

١) رئيس تحرير مجلة «پاسدار اسلام»، والرئيس السابق لمؤسسة الشهيد الإيرانية.

٢) مجلة كيهان فرهنكى، ويژه مكتب تفكيك، السنة التاسعة، العدد ١٢ ص٢٣.

٣) لا نهدف ـ في المبدأ ـ إلى ممارسة تحقيق تاريخي، لاكتشاف مدى صحّة هذه النسبة للطباطبائي، إنما عرض نظريات مدرسة الطباطبائي حول مناهج معرفة الإسلام ودرسه، وأنماط استخدام المصادر الوحيانية والروائية، كما ومقارنة هذا المنهج بذاك الذي قدّمته المدرسة التفكيكية، مستعرضين ـ ضمناً ـ الملاحظات النقدية التي سجّلتها أعمال الطباطبائي على مقولة التفكيك.

٤) هذا العنوان، اصطلاح أقترحه للتدليل على تطابق المناهج العقلية والقلبية والنقلية (الوحي) وتأييدها بعضها لبعضها الآخر، أي الاعتقاد باتحاد القرآن والبرهان والعرفان، وهو ما سنوضح خصائصه في هذه المقالة.

المعرفي حاضر وثقيل، ويحظى عنده بأهمية بالغة تحكم طبيعة تعامله مع الدين،وهذا القلق الهام في مضمونه يبدي نفسه في الأديان الإلهية، سيما منها الإسلام، الذي اعتبر الوحي مصدراً من مصادر المعرفة، في مجالين اثنين هما:

١ ـ منهج الاستفادة والاستنباط من الوحي.

٢ ـ مَدَيات العلاقة التي تحكم المعطيات المعرفية الحاصلة من الوحي وتلك المنتجة عبر مصادر المعرفة الأخرى، كالعقل، والقلب، والحس، وليس أدنى شك في أن الباحث الإسلامي والعالم الإلهي يفرض هذه المناهج والبناءات المعلنة وغير المعلنة أساسيات قلبية تحتية تنطلق عبرها توظيفاته للوحي والقرآن والروايات وفهمه لها، كما يسعى عبرها لحلّ التعارض الظاهري أو غيره ما بين مدركاته الخاصة من الوحي وبقية المعطيات المعرفيّة التي حازها من أدواته الإيستمولوجية الأخرى، مرسياً نوعاً من التعادل أو المفاضلة فيما بينها، وقد كان الجواب الذي قدّم عن الإشكاليتين المذكورتين آنفاً سبباً ـ عبر تاريخ الفكر الإسلامي ـ لظهور مدارس مختلفة فيما بينها في فهم الإسلام ووعيه.

ونطرح هنا رؤية مدرستين اثنتين كانت لكلّ واحدةٍ منهما تصوّرات مختلفة حول منهج فهم الإسلام والاجتهاد في المصادر الوحيانية والروائية، إلاّ أننا نشير قبل ذلك إلى أمرٍ تلزم الإشارة إليه، وهو أنّ الهدف الرئيس لهذه المقالة تشريح الأسس التي قامت عليها هاتان المدرستان، مع الإشارة المجملة العابرة للجذور التاريخية لكل اتجاه، إذ لا نقدر على رصد التطوّرات التاريخية بتفصيل أكثر.

لا نرتاب في مبدأ وجود الاختلافات النظرية الكلامية والعقدية والتفسيرية بين العلماء، وانتقادات بعضهم للبعض الآخر، بدءاً من الاختلافات التي وقعت بين أصحاب أئمة أهل البيت ﵈، واختلافات اجتهادات الشيخ الصدوق مع الشيخ المفيد في المعارف والاعتقادات، مروراً باختلاف نظريات الحكماء والمتكلمين مع الفقهاء والمحدّثين، أو امتياز استنباطات الأخباريين في الفروع عن الأصوليين فيها، أو الأخباريين في الأصول مع الحكماء، أو أنصار المدرسة الظاهرية مع الفلاسفة، وكذا من اختلاف قراءات رادة المدرسة الخراسانية إلى نظريات حكماء الحكمة

المتعالية من أنصار مدرستي إصفهان وطهران.. لا شك أنّ هذه الخلافات جميعها تحكي عن وجود منهجين في التفكير وآليتين في الممارسة الاجتهادية في الدين، كما لا نرتاب في أنّ كلّ طرفٍ إنما قصد بجهوده الوصول إلى الحقائق الدينية والحصول على استنتاجات صحيحة ومعقولة عن الدين، ولا شك أنّ إفراد هذه الجذور ببحث تاريخي تحليلي يعدّ لازماً، جديراً بالرصد والدراسة، وهو ما لا يتناسب مع هذه المقالة.

ونسعى هنا للتعريف بهذين المنهجين في التفكير:

١ـ الاتجاه التوليفي التركيبي

تقوم هذه القراءة على أساس اتحاد المعطيات العقلية، والقلبية، والوحيانية، ووقوع انسجام وتناغم كاملين فيما بينها، بمعنى أنّ العقل والقلب والوحي تمثل معاً ثلاثة مصادر للمعرفة أو فقل: ثلاث أدوات، رغم أنّ لكلّ واحدٍ من هذه الأدوات مجاله الخاص وحدوده المعينة التي لايجدر تخطّيها.

إن تنوّع المجالات لا يتنافى مع وقوع تناغم بين الاستنتاجات والمعطيات التي توفّرها لنا هذه المصادر الثلاثة في دوائر المعرفة المختلفة التي تشترك فيها، مثل علم الوجود والقضايا الخبرية الحاكية عن الواقع الخارجي، ليس لا تتنافى فحسب، بل إنّ كلّ واحدٍ منها يدعم صاحبيه ويؤيدّهما، فالعقل والقلب يدعمان ـ بالجهود الفكرية والمشاهدات الباطنية ـ الحقائق الوحيانيّة حسب طاقتهما وتبعاً لمبلغهما، كما لا تتنافى أبداً ـ من جهةٍ أخرى ـ الحقائق الدينية مع المعطيات اليقينية للعقل السليم وشهود القلب الصافي والمهذّب.

إن مبدأ عدم التناقض بين الحقائق الدينية والمعطيات العقلية والشهودية من المبادئ الأساسية لهذا الاتجاه، وقد بذلت جهود في الفلسفة والحكمة والكلام والتفسير، وحتى المباحث الحديثة، لدراسة هذا التوافق الثلاثي وإثباته[1].

---

١) من رادة هذا الاتجاه في القرن الأخير جملة من الشخصيات البارزة نذكر من بينها: الإمام الخميني في شرح دعاء السحر، وتفسير سورة الحمد، وشرح الأربعون حديثاً، والعلامة الطباطبائي

ولهذا الاتجاه الذي يرتكز على أطروحة رئيسية هي: اتحاد القرآن والعرفان والبرهان، أسس أوّلية هامة نشير إلى أبرزها وأهمّها:

١ ـ الاعتراف بالدور الرئيس الذي يلعبه العقل، والمبادئ العقلانية في المجالات الثلاث، بمعنى أن العقل واستدلالاته وعلومه النظرية اليقينية، ومعطياته المؤكّدة الناتجة عن استخدام الإنسان للمنهج العقلائي تعدّ:

أولاً: معطيات معتبرة في مجالي المعرفة الوجودية والمعرفة الأخلاقية القيمية.

ثانياً: تمثل دعامةً خلفيةً قوية لإثبات الحاجة للدين وضرورة البعثة، أي للوحي والرسالة، إضافةً إلى إثبات وجود واجب الوجود.

ثالثاً: من أهم الأدوات الموظّفة في تفسير نصوص الوحي والاستنتاج من المصادر النقلية، كما أنها تمثل قرينة هامّةً يعتمد المتكلّم الحكيم عليها في خطاب الأفراد العقلاء، بمعنى أنّ العقل مصباحٌ والدين سبيل، فلا بدّ للإنسان من هذا المصباح لاهتداء الطريق وطيّه، وقد تحدّثت النصوص الدينية عن العقل بوصفه سراجاً، كما تحدّثت عن الدين بوصفه صراطاً وسبيلاً.

٢ ـ الأخذ بمبدأ تقدّم نتائج البراهين اليقينيّة العقلية على ظواهر النصوص الدينية، لا على الدلالات اليقينيّة الصريحة للنص الديني في حالات التعارض الظاهري، ومعنى ذلك أنّ البرهان العقلي يمثل شاهداً وقرينةً متصلةً اعتمدها المتكلم الحكيم في إيصال خطابه ومراده إلى العقلاء الذين يخاطبهم، وقد عبرّت بعض الروايات الدينية عن العقل بالحجّة الباطنية.

٣ ـ مبدأ عدم حجية أخبار الآحاد في غير الفقه والأحكام العملية، ذلك أنّها

في تفسير الميزان، والشيعة في الإسلام، والقرآن في الإسلام، والعلامة الشعراني في تعليقاته على شرح أصول الكافي، وكذلك في الوافي، والأستاذ الشهيد مرتضى مطهري في الرؤية الكونية الإسلامية، وكليات العلوم الإسلامية، والفطرة، والإنسان الكامل، والمعرفة في القرآن، والأستاذ جوادي آملي في شناخت شناسي قرآن، ومقدمة شرح الأسفار الأربعة، وشريعت در آينه معرفت، والأستاذ حسن زاده آملي في هزار ويك نكته، ورسالة القرآن، وبرهان وعرفان از هم جدايي ندارند، والأستاذ جلال الدين الآشتياني في شرح مقدّمة فصوص الحكم، ومقدّمة أصول المعارف.

لا تفيد علماً، والحال أن اليقين ضروري وحتمي في الأصول الاعتقادية، كما أنّ المعارف الحاكية عن الواقع الخارجي التكويني لا معنى للتعبّد فيها حتى يكون خبر الواحد في موردها حجةً، ذلك أنّه ليس ثمّة أثر شرعي تعبّدي مترتّب عليها، ولهذا لا تجعل الحجية لخبر الواحد في مثل هذه الحالات، إذ هذه القضايا غير القيمية ولا الأخلاقية من نوع الحقائق والمعارف، فيما يكون جعل الحجية من الأمور الاعتبارية، ولا معنى لتصرّف يد الجعل والاعتبار بالأمور التكوينية (العلم والمعرفة)، بل إنّ تنزيل الظنّ منزلة العلم واعتباره عينه تعبداً مما لا معنى له هنا، بل هو مخالف لبناءات العقلاء ومرتكزاتهم.

وانطلاقاً من المعطى المذكور، لا يغدو للإجماع دور أيضاً في أصول الدين وعقدياته، ذلك أنّ أصول المعارف يلزم فيها تحصيل العلم القطعي.

وعلى المنوال عينه، لا تمثل ظواهر النصّ القرآني ـ رغم يقينية صدوره ـ عاملاً أساسياً في الاجتهاد العقدي ونحوه، نظراً لظنية الدلالة المستكنّة في هذا النص، بل تعدّ دعامةً ثانويةً مؤيدة لمعطيات العقل في المجالين العقدي والمعرفي العام، وللسبب ذاته غدت آية ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ هود: ٧، دعامةً عقديةً، لكن بعد إجراء تعديلات تأويلية في دلالتها، انطلاقاً من الشواهد العقلية والقرائن النقلية، اللهم إلاّ إذا كان هناك دلالة قطعية في نصّ ديني قرآني ما، فيؤخذ به حينئذٍ ويُرجع إليه.

نعم، للعلامة الطباطبائي في خصوص ظواهر القرآن الكريم رأي خاص، يقضي باعتبارها حجةً وكاشفاً عن الواقع، ما لم تقم قرينة قطعية على خلافها، كما هو الحال في معالجته ـ مثلاً ـ لبداية الخلقة الإنسانية وردّ نظرية داروين، والسبب في ذلك، أي امتياز الظواهر القرآنية عن مداليل الروايات، وحجيّة هذه الظواهر حتى في المجال العقدي والتكويني، يمكن أن يرجع:

أولاً: إلى أصالة النص القرآني ومرجعيته العامّة حتى في تقويم الروايات وتمييز صحيحها عن سقيمها.

وثانياً: إلى مبدأ الوضوح القرآني، وأنّ هذا الكتاب في نفسه بيان ومبين وواضح في دلالته ومعانيه، أي مبدأ تفسير القرآن بالقرآن.

وثالثاً: وجود احتمال النقل بالمعنى في كثير من الروايات أو أغلبها، مما يفسح المجال لاحتمال تسرّب وعي الناقل وثقافته ومحيطه الفكري وطاقاته الذهنية إلى داخل النص المنقول، مما يحدث فيه تصرّفاً في الألفاظ والعبارات، على خلاف الحال في النصّ القرآني، إذ لا ريب في أنّها عين الألفاظ التي أعلمها المولى سبحانه لنبيّه الكريم.

ورابعاً: يقينية صدور النص الكتابي في مقابل ظنية صدور الروايات، وهو ما يحتمل أن تكون له علاقة أيضاً.

٤ ـ مبدأ عدم تقدّم الأحكام الظنية في العلوم البشرية الأعمّ من التجريبية والإنسانية والقيمية و.. على ظواهر النصوص القرآنية والحديثية، وذلك انطلاقاً من البُعد الفرضي في هذه المناهج، إضافةً إلى عدم امتلاكها كاشفية حتمية عن الواقع، وعدم إفادة الاستقراء سوى الظنّ والتخمين، ومعنى ذلك أنّه لا يمكن حمل الآيات القرآنية على معطيات هذا النوع من العلوم، ومن ثم نسبتها إلى القرآن الكريم أو المعصوم، رغم ما لهذه العلوم من دور إيجابيّ هام في خلق أبعاد جديدة ورؤى خلاّقة لإعادة قراءة الموضوعات على وفقها.

٥ ـ الاعتقاد في تفسير القرآن الكريم بدور المدركات العقلية والمشاهدات القلبية وفحوى الروايات في مدّ التفسير بفهمٍ جديد لما وراء ظواهر النصوص، إلى جانب الإقرار بالفهم العرفي وظواهر الآيات، غاية ما في الأمر أن قانون بطون القرآن يساعد على تأييد ظواهره عبر دعم العقليات والشهوديات لهذه الظواهر من خلال تعيين المفاهيم أو تحديد المصاديق، أو وضع اليد على دلالات أكثر دقّة.

بل يذهب بعضهم إلى أن الألفاظ إنّما وضعت أساساً لروح المعاني، وهي نظرية شكّلت منطلقاً عتيداً لسلسلةٍ من الممارسات التأويلات لنصوص الكتاب والسنّة.

وقد ذهب المتأخرون من العلماء والباحثين ممّن ناصر هذا الاتجاه إلى أنّ الوصول إلى المدلولات الباطنية القرآنية لا يكون إلاّ عبر الظهورات القرآنية نفسها، وفقاً لمبدأ تفسير القرآن بالقرآن، أي أنّه لابد في أيّ ممارسة تأويلية من وجود

انسجامٍ بينها وبين الظاهر القرآني، ومن ثم فالتأويل لا يقع على قطيعة مع ظواهر الآيات، بل ينطلق منها بصورة ممنهجة، وفي إطارها، بشرط قدرة ظواهر الآيات على تحمّل المعطى الباطني[1]، لا فرق في ذلك بين أن تكون القرينة المفسِّرة عقليةً أو شهودية.

وانطلاقاً من ذلك، يرفض العلامة الطباطبائي تطويع النص القرآني خدمةً للمعطيات الفلسفية والعرفانية، أو فرض القواعد الفلسفية عليه، إلاّ أنّه مع ذلك يذهب إلى أنّ سبيل العقل والشهود والكشف مؤثر في بلوغ فهمٍ أكثر عمقاً للقرآن، وذلك عبر خلقه أفقاً أوسع، ورؤيةً أكثر رحابة، وقدرةً أقوى على الفهم والوعي والقراءة والاستيعاب... إلى جانب ـ طبعاً ـ منهج تفسير القرآن بالقرآن وروايات أهل البيت عليهم السلام.

ووفقاً للمبدأ أعلاه، إذا قمنا ـ من وجهة نظر أوّلية ـ بتأويل آيةٍ موهمةٍ للجبر أو التفويض سنجد أنّنا في أكثر الحالات لا نمارس تأويلاً حقيقياً، وذلك لأننا نعتمد القرينة المنفصلة التي تضاهي القرينة المتصلة في تكوين الظهور للكلام والدلالة، انطلاقاً من اعتماد منهج تفسير القرآن بالقرآن، والاستفادة من مبدأ: «إنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً وينطق بعضه ببعض»، كما واعتماد قراءة كليانيّة جامعة ومستوعبة لمجمل مقاطع النصّ القرآني وآياته من خلال النظر إلى الروح العامة المبثوثة فيها.

من هنا يصرّح العلامة الطباطبائي: أولاً: بأن الاكتفاء بتفسير آيةٍ قرآنيةٍ واحدةٍ، مع الغفلة عن التدبّر الكلّي في المجمل القرآني وسائر الآيات، وثانياً: وضع مذهب كلامي أو فلسفي أو أفكار شخصيّة ذاتية، مهما كانت صحيحة، موضع

---

١) يذهب العلامة الطباطبائي إلى أنّ فهم الآية بمعونة القرائن، حتى مع حملها نتيجة ذلك على معنى مجازي، ليس خلافاً للظاهر القرآني، ذلك أنّ ظاهر الآية حينئذٍ يكون بنفسه مفيداً للمعطى المجازي، ويعتقد العلامة أنّ التأويل يعني فهم بواطن الآيات وحقائقها الواقعية، ذلك الواقع الذي يمثل حقيقة خارجية عينية، فيما تكون الآيات مثلاً له، وفي الحقيقة، فهذا الكتاب الجمعي الإجمالي يعدّ بنفسه مرتبةً من الوجود لا يبلغها سوى المطهّرون. راجع له: الميزان ٣: ٤٤ ـ ٥٥.

الأصل لتدور الآيات القرآنية في فلكه وتكون تابعةً له.. إنّ هذين الأمرين يصرّح العلامة بأنّهما ممنوعان، بل هما مصداق للتفسير بالرأي[١].

٦ ـ يتجلّى هذا الاتجاه التوحيدي الدمجي الذي نتحدّث عنه في مجال الفروع العملية الشرعية ودائرة الأحكام، في المدرسة الأصولية، حيث يدعمها ويساندها بقوّة، ذلك أنّ هذه المدرسة تبدي اعتقاداً صريحاً بدور العلوم اليقينية في الاجتهاد الفقهي في مصادر الأحكام.

وخلاصة القول: إن هذا الاتجاه يعتقد جداً بالوشائج المحكمة التي تربط المناهج الثلاثة العقلية، والقلبية، والنصية، بل يرى أنّها لا تعارض بعضها أبداً في الدوائر التي تشترك فيها، وإن كان لكل واحدة منها دائرته الخاصّة التي تلتقي مع الدوائر الأخرى بنحوٍ من نسبة العموم والخصوص من وجه دون التباين التام، ومن هنا لا يبطل العقل في نطاقه الخاص أيّاً مما أوصل القلب إليه، كما نجده يؤيّد ما استفيد من الشريعة على نحو حاسمٍ ويقيني، أو على الأقل نراه يلتزم الصمت والسكوت، كما أنّه لا ينفي الدائرة التي تتخطّاه وتعلو عليه ـ طور فوق طور العقل ـ بل يثبتها، وهكذا على المنوال عينه علاقة القلب بالعقل، والقلب بالنص والنقل.

ملاحظة: نلاحظ من خلال المبادئ المشار إليها في هذا الاتجاه امتيازه عن مدرسة تكامل المعرفة الدينية ـ القبض والبسط ـ ، وهي المدرسة التي تعتقد بوجود تأثير وعلاقةٍ بين المعارف الدينية وتلك الخارج دينية بنحو فعل الأخيرة فعلها البيّن في الأولى، ذلك أنّ الاعتقاد بدور رئيس للعقل والكشف ومعطيات العرفان والفلسفة في فهم النصوص العقدية، وتأثيرها الفاعل في استنتاجات الباحث، أي انبناء هاتين المعرفتين النصية من جهة والعقلية الكشفية من جهة على علاقة تأثير وتأثر مؤطّر الدائرة، لا يستدعي الاعتقاد بترابط عام وشامل للمعارف الدينية مع تلك غير الدينية، لتخضع الأولى لصيرورة مستديمة تبعاً لتحوّلات الثانية بشكل شامل ودائم.

وقد لاحظنا في كلمات العلامة الطباطبائي، إثارةً لهذه الإشكالية، وسوف

---

١) الطباطبائي، الميزان ٣: ٧٧.

نسعى لعرض موقفه في هذا المجال هنا.

الطباطبائي والاتجاه الدمجي التوليفي

وقبل الشروع في عرض نظرية الاتجاه الآخر، أعني المدرسة التفكيكية، نحاول ـ مستهدفين استجلاء الموضوع أكثر ـ استبيان الآليات التي يستخدمها هذا المنهج لممارسة الاجتهاد الديني، ما هي أبعاده؟ وما هي طبيعة العلاقة بين العقل والقلب والوحي؟ كما وتحديد نوعية العلاقة التي تربط الفسفة والعرفان، وطبيعة فهم النص القرآني والحديثي... ذلك كلّه نستشرفه وفقاً لنظريات مدرسة العلامة الطباطبائي.

١ ـ العلاقة بين الدين والفلسفة

يشرح العلامة الطباطبائي المنهج الفلسفي، بوصفه المنحى العقلي في فهم الدين، بالقول: «خلافاً لأوهام جماعة، لا يراد بالبحث الفلسفي معتقدات أمثال أرسطو، وأفلاطون، وسقراط، بجمعها ولملمتها، ثم قبولها قبولاً أعمى... فالقيمة في البحث الفلسفي للنظر، لا للرجال ولا لأصحاب النظر.. فما يقوّم البحث الفلسفي درس كليات عالم الوجود اعتماداً على سلسلة من القضايا البديهية أو النظرية المؤكّدة من البديهيات، باستخدام المنهج الفطري، وذلك لتكوين فهم أو تصوّر لمبدأ خلق العالم، وكيفية إبداعه وتكوّنه، وبدايته، ونهايته»[١].

ومن هذا النصّ الدالّ تنجلي صورة موقف العلامة من العلاقة الواقعية (العلمية والفنية والفلسفية) للفلسفة بالدين[٢]، أما على الصعيد الإثباتي لا الواقعي للفلسفة، وهو ما نقصد به سيرورتها التكوّنية والتاريخية بوصفها انشعاباً من العلوم البشرية، فإنّ الطباطبائي يتحدّث عن علاقته بالوحي وعلوم الشريعة قائلاً: «إنّ مدرسة صدر

---

١) الشيعة ١: ٦٥، ٦٦. أيضاً: ٢٣٣ ـ ٢٣٥.

٢) إنه يعتقد في هذا المجال بعدم وجود أي خلاف إطلاقاً بين الكتاب والسنّة. وعلى تقدير وجود تنافٍ ظاهري، يقدّم الدليل القطعي الدلالة على ظنّيها. راجع المصدر نفسه ١: ٦١.

المتألهين قد حققت نجاحات ملحوظة على صعيد التقريب بين هذه المسالك الثلاثة: الوحي، والعقل، والشهود، نجاحات كانت الفلسفة عبر ألفيّات عدّة من الزمن محرومةً منها»[١].

٢ـ العلاقة بين الدين والعرفان

يقدّم لنا الطباطبائي تصوّره عن العرفان والتصوّف بوجودهما الواقعي والثبوتي على الشكل التالي: «يمكننا القول بشكل عام: بأن علاقةً خاصّة تربط أساس الدين، بمعنى القول بالألوهية والخضوع لعالم الغيب، بطريقة التصوّف، ولذلك نجد المتصوّفة حاضرين بين الطوائف الدينية بأجمعها في العالم، بما فيها البوذية والبراهمة، فكل طائفةٍ تودع زمام وجود تمام أجزاء هذا العالم بيدِ عالم ما فوق الطبيعة...، فريق منهم ينشغل بالتخلية والتجريد للنفس على أمل فهم الأسرار القابعة خلف ستار الغيب.. وهذا هو سبيل التصوّف، وإن تسمّى هؤلاء لدى كل فريقٍ وجماعة باسمٍ خاص بهم.. ولهذا لا يجدر وضع طريقة التصوّف مذهباً خاصّاً إلى جانب سائر المذاهب، فلا يقال مثلاً: بأنّ المذاهب الإسلامية هي: التسنّن، والتشيّع، والاعتزال، والتصوّف و..، بل لكل مذهبٍ من مذاهب الإسلام فريقٌ صوفي وآخر غير صوفي، والتقسيم الحقيقي هو أنّه ثمة سبل ثلاثة لنيل حقائق الوجود وواقعياته، تلك الحقائق التي تدعوا لها الأديان والمذاهب، وتدفع الإنسان نحوها، وهذه السُبُل هي: سبيل ظهورات البيان الديني، وسبيل الاستدلال العقلي مع المنطق الفطري، المسمّى بطريق الفلسفة، وسبيل تصفية النفس والمجاهدات الدينية، وهو سبيل العرفان والتصوّف»[٢].

إن الكلام المنقول آنفاً يدلّل بوضوح على أن التصوّف والعرفان ليس مدرسةً

١) المصدر نفسه: ٧١.

٢) المصدر نفسه ١: ٩١، ٩٢، ولمزيد من الاطلاع على علاقة التشيّع بالعرفان والتصوّف على امتداد التاريخ، وأسباب نسبة فريق العرفاء والصوفية للإمام الأوّل للشيعة علي عليه السلام راجع: رسالت تشيع: ٩٥ ـ ١١٠.

ولا مذهباً في عرض الوحي والشريعة، إنّما هو منحى قلبي يهدف للحصول على بعض المعارف الدينية.

ويبيّن الطباطبائي في كتاب «رسالة التشيع»، وبشكل مفصّل، طرقاً ثلاثة هي:

١ ـ طريق الإرشادات المولوية والتشريعية والوحيانية القائمة على الحقائق التكوينية والفطرة الإنسانية.

٢ ـ طريق الاستدلال المنطقي القائم على الواقعية الإنسانية، وتطابق الشعور بالاستدلالي الإنساني مع الواقع.

٣ ـ طريق الكشف والمشاهدة، الذي يشكّل البنية التحتية للحياة المعنوية في الإسلام.

وهذه الطرق الثلاثة يعتبرها الطباطبائي طرقاً قرآنية، باحثاً ـ بالتفصيل ـ عن التناسب الحاصل بينها، بما في ذلك توافق الوحي والعقل، وتوافق الشريعة والطريقة[1].

ويذهب الطباطبائي إلى أنّ الإنسان مضطرّ لاستخدام العقل والعلوم الناتجة عنه في فهم الدين، فغنى الدين وكماله في ذاته، أي في واقعه وعند الله، لا يعني عدم حاجتنا إلى المنطق وبعض العلوم الأخرى في فهمه وإدراكه.

ويجيب العلامة الطباطبائي عن الشبهة القائلة: إنّ تمام ما يحتاجه الإنسان مخزون في الكتاب الإلهي أي القرآن، وأنّه أودع في أخبار أهل البيت عليهم السلام، وعليه، فما هي الحاجة لأفكار الملاحدة والكفار ونتاجاتهم العلمية؟! يجيب بالقول:

أولاً: إن الحاجة إلى العلوم العقلية والمنطقية هي عين الحاجة إلى المنهج الاستدلالي الذي استخدمه المستشكل نفسه، ذلك أنّ صاحب الإشكالية عينه قد ألّف فيها قياساً اقترانياً منطقياً.

ثانياً: إن استغناء الكتاب والسنّة عن أن يضمّ إليهما شيء كي يفيدا

١) راجع: رسالة التشيع: ٣٩ ـ ٥٠، وأيضاً: ٨٤ ـ ١٠٩، وهذا الكتاب الذي نشر مؤخراً بعد ثلاثين عاماً من تصنيفه، يحتوي الجزء الثاني منه على حوارات الطباطبائي مع هنري كوربان.

معارفهما غير استغناء المتمسّك بالكتاب والسنّة، فقد وقعت ها هنا مغالطة، وبان المستشكل كالإنسان غير المطّلع المستنكف عن تعلّم العلوم بحجّة أنّها جميعها أودعت داخل الفطرة الإنسانية.

ثالثاً: إنّ الكتاب والسنّة بنفسيهما قد دعيا ـ وعلى نطاق واسع ـ لاستخدام المناهج والآليات العقلية الصحيحة، والطريق العقلي الصحيح هو عينه طريق ترتيب المقدّمات البديهية أو تلك المنتهية إلى البديهيات بغية الوصول إلى المطلوب، فقد قال تعالى: ﴿**فَبَشِّرْ عِبَادِ * الذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ**﴾ الزمر: ١٧ ـ ١٨، نعم، نهى الكتاب والسنّة عما يخالفهما مخالفةً صريحة، ذلك أنّهما، أي الكتاب والسنّة القطعية، من مصاديق ما دلّ العقل نفسه صريحاً على صدقه وإصابته...

رابعاً: إنّ الحقّ حق أينما كان، وبأيّ طريق حصل، ومن أيّ مأخذٍ أخذ، فلا أثر إطلاقاً لإيمان ولا كفر حامل الحق وبالغه ومبلّغه[(١)].

ولكي يجيب العلامة الطباطبائي عن مقولة أنّ الله سبحانه قد تحدّث في كتابه الكريم طبقاً لمألوف الكلام ومتعارفه بين الناس، بما يفهمه أهل اللغة، ومن ثمّ فلسنا بحاجة في فهم كلامه وتعقّله إلى المنطق والفلسفة وسائر موروث الكفار! يدلّل على فساد هذا الرأي، ذلك أنّه لا مفرّ عن استعمال المنطق، تماماً كما فعله المستشكل في إشكاله، فهذا الكلام، كمن يقول بأنّ القرآن قد هدانا إلى المقاصد الدينية، ومن ثم فلسنا بحاجة إلى الكلام اللغوي الذي هو ميراث أهل الجاهلية[(٢)].

ومن هذا الكلام يتّضح جلياً أنّ معرفة اللغة العقلية والأصول الفكرية التي يمثل المنطق عمدتها، إلى جانب بقية الأسس العقلية القطعية.. حاجة ضرورية لفهم مراد القرآن الكريم ومعانيه.

ويتحدّث الطباطبائي في موضعٍ آخر عن المعارف القرآنية، فيراها على مرتبة

---

١) الميزان ٥: ٢٥٨.

٢) المصدر نفسه: ٢٦٥، ٢٦٦.

سامية سامقة جداً، إلاّ أنّ كل استعداد وطاقة بشرية تدركها بشكل خاص[١]، ونحن نعرف أن من جملة ما يهيئ الاستعداد البشري لوعي معاني القرآن تنمية المعلومات الإنسانية، وتعميقها، ومضاعفة المعرفة و.. إلى جانب تهذيب الذات وتحليتها بالكمالات النفسانية[٢]، ويكفي في استجلاء هذه الحقيقة أن نطلّ إطلالةً عابرةً على سيرورة العلوم وصيروتها، علومٍ كالتفسير، والفقه، والحكمة، على امتداد التاريخ والزمن.

ومن الواضح أنّه لابدّ من الالتفات إلى أنّ العلامة الطباطبائي رغم إقراره بتأثير المعلومات اليقينية في فهم المعارف الدينية عبر مسار خاص وفي إطار محدّد، عندما تطابق المادّة المنظورة للطرفين معاً، أو عبر التأييد الذي يقوم به إعمال المنطق وتوظيف الأصول العقلانية... رغم إقراره بذلك، إلاّ أنّه لا يقبل بنسبيّة الفهم الديني، أو بشمولية مبدأ التأثير والتأثر بين الدين وتمام المعطيات المعرفية البشرية، وربط الدين بالتحوّلات العلمية، يقول: «فإن قلت: لا مناص من عروض التحوّل في جميع ما ذكرت أنّه مستغنٍ عنه، كالاعتقادات والأخلاق الكلية ونحوها، فإنّها جميعاً تتغيّر بتغيّر الأوضاع الاجتماعية والمحيطات المختلفة، ومرور الأزمنة، فلا يجوز أن ينكر أنّ الإنسان الجديد تغاير أفكارُه أفكار الإنسان القديم، وكذا الإنسان يختلف نحو تفكّره بحسب اختلاف مناطق حياته، كالأراضي الاستوائية والقطبية والنقاط المعتدلة، وكذا بتفاوت أوضاع حياته، من خادم ومخدوم، وبدوي

---

١) الطباطبائي، مجموعة مقالات وپرسشها وپاسخها: ٢٧٩، ٢٨٠.

٢) يوافق العلامة الطباطبائي في موضع آخر من كلامه على انفعال الفهم الديني من العناصر غير الدينية، مثل الحب والبغض والهوى و... ويذهب إلى أنّ الكثير من القدماء الماضين كانوا متلهفين إلى ما يصبون إليه، وكانوا يرونه من نافذة الدين، فيجعلون القرآن الكريم تابعاً لميولهم ورغباتهم وتوجّهاتهم، ويشتدّ هذا الحال في أوساط علماء الأديان، مما يشكّل ـ بمجموعه ـ سبباً رئيسياً لظهور الاختلاف الديني، بمعناه المذموم لا الممدوح، راجع: الميزان ١: المقدّمة، و ٣١، و٥: ٢٧١ ـ ٢٨٢، ولابدّ في النهاية من القول بأن خلوص المعرفة الدينية رهين إلى حدّ بعيد بخلوص الأخلاق الإنسانية، وعدم اتباع الميول الذاتية، فالشبهات المعرفية أقلّ دوراً من الشهوات العلمية في حذف الدين عن مساره الصحيح.

وحضري، ومثرٍ ومعدم، وفقير وغني ونحو ذلك، فالأفكار والآراء تختلف باختلاف العوامل، وتتحوّل بتحوّل الأعصار بلا شك كائنةً ما كانت.

قلت: الإشكال مبنيّ على نظرية نسبية العلوم والآراء الإنسانية، ولازمها كون الحقّ والباطل، والخير والشر أموراً نسبية إضافية، فالمعارف الكلية النظرية المتعلقة بالمبدأ والمعاد، وكذا الآراء الكلية العملية، كالحكم بكون الاجتماع خيراً للإنسان، وكون العدل خيراً (حكماً كلياً لا من حيث انطباقه على المورد) تكون أحكاماً نسبية متغيّرة بتغيّر الأزمنة والأوضاع والأحوال، وقد بيّنا في محلّه فساد هذه النظرية من حيث كليّتها»[١].

وسوف نبيّن الأبعاد الأخرى لهذا الاتجاه في مطاوي دراسة المدرسة التفكيكية.

٢ ـ الاتجاه التفكيكي

إذا اعتبرنا نظرية القبض والبسط، كما مرّت إجمالاً، الجانبَ الإفراطي في اتكاء المعارف الدينية على المعارف البشرية، فإن المدرسة التفكيكية تمثل الخط المقابل تماماً، أي قمة التفريط، ذلك أنّها تعتقد بعدم إمكان بلوغ جوهر الدين وروحه، إلاّ عبر تفكيك المعطيات البشرية عن الإسلام بخلوصه وصفائه، وبعبارةٍ أخرى إمكانية التحرّر من المدركات الذهنية، والأحكام أو المفروضات القبلية المنبثقة من المعارف البشرية، لا بل ضرورة هذا التحرّر والانفلات.

ونشير هنا إلى بعض الأسس الهامّة لهذه المدرسة وهي:

١ ـ الأطروحة الأساسية في النظام الفكري للمدرسة التفكيكية تقوم على التفكيك بين اتجاهات ثلاثة هي: العقل، والوحي، والكشف، بوصفها سبلاً ومناهج معرفية متباينة، والكشف عن الانفصال والتخارج الواقع بين معطيات كلّ منها، عندما يمكن قولبتها في إطار ما يسمى المعرفة الدينية، والمعرفة الفلسفية، والمعرفة العرفانية، أي أن المطلوبَ قراءةٌ خالصة خلوصة لكل تجاه، بغية فهم أبعاده

---

١) الميزان ٤: ١١٩ ـ ١٢٠.

وبلوغ أعماقه ومغازيه.

ويذهب اتجاه التفكيك ـ منذ البداية ـ إلى اعتبار الفلسفة والعرفان مدارس في عرض الوحي وعلى تباينٍ معه، وأن معظم خلافات المذاهب الإسلامية واختلافاتها، وكذلك المدارس الفكرية المتنوّعة، تنبعث من هذه الإقحامات التي قامت بها الفلسفة والعرفان، ومن اختلاط العلوم بعضها ببعضها الآخر، وهذا معناه أن تطبيق المنهج التفكيكي يمنحنا ضمانةً للوصول إلى الوحدة العقدية، بل إلى الإسلام الأصيل نفسه.

ويطبّق المذهب التفكيكي مقولته هذه في الفلسفة والعرفان والوحي بشقيها الثبوتي الواقعي النفس أمري، والإثباتي التاريخي أيضاً[1].

٢ ـ رفض مبدأ التأويل: التأويل في القراءة التفكيكية جهد تكلّفي لإيقاع الانسجام وتحقيق التوافق بين الدين وجملة النتائج المولّدة داخل علوم الناس وآرائها وعقائدها، إنّه عامل من عوامل الإطاحة بخلوص التفكيك، وعنصر من عناصر تغطية الأهداف والمفاهيم الرئيسية لهذه المدرسة، بل هو خلط بين الدين وبقية

---

١) المقصود من الجانب الثبوتي لعلمٍ من العلوم أو لمعرفة، المسائل العلمية المعتمدة على مبادئها، والتي تتكوّن عبر منهج محدّد، فتشمل مدّعيات ذلك العلم، وأدلّته ومحتوياته، أي ما يفترض أن يكون كذلك، بقطع النظر عن المتكوّن فعلاً منه، أو وجوده التاريخي وصيرورته. أما الجانب الإثباتي فيقصد به الهوية التاريخية، وسيرورة هذا العلم وتحققه الفعلي في الاجتماع المعرفي البشري، وما يعرفه منه أهل المعرفة، كما واتجاهاته الموجودة فعلاً ومدارسه، وأقسامه ومبادئ مدارسه = = المختلفة فيما بينها، أي العلم بوجوده المتحقق. ومن الممكن أن تختلف الأحكام الثابتة للعلم ببُعده الأول عنها في بُعده الثاني، فإذا فرضنا أنّ الفلسفة هي العلم بالعوارض الذاتية للموجود بما هو موجود ـ أي من ناحية الثبوت ـ فإن علوم الطبيعيات القديمة، وجملة من الجهود الهامة للفلاسفة مثل كيفية الإبصار، ومسائل الأفلاك و.. سوف تعتبر غير فلسفيةٍ من الزاوية الثبوتية، رغم أنّه من الممكن جداً اعتبارها من الناحية الإثباتية جزءاً من النشاط الفلسفي وتاريخ الفلسفة وجهود الفلاسفة. إن المدرسة التفكيكية تفصل العقل والقلب والوحي عن بعضها في مقامي الثبوت والإثبات معاً، وهو ما سنتعرّض له لاحقاً.

المعارف البشرية. إن امتزاج الفلسفة، والعرفان، والميول الفكرية المختلفة بالدين ونفوذها داخل دائرته فرض ـ لزاماً ـ توظيف مبدأ التأويل، والحال أن هذا المبدأ لا يفضي سوى إلى خلط المعطيات المعرفية، والتفكير من مواقع متبادلة.

٣ ـ من الموائز الأساسية لمدرسة التفكيك الالتزام الصارم بالآيات والروايات في أصول الدين والتعبّد بالمعارف، رغم عدم وجود إشارة لحدود هذا الالتزام وضوابطه، بل كان مبهماً في ممارسته عملياً، فمثلاً: هل هذا الالتزام والتعبد محصور في إجمال ما أنزل الله أو أنّه يجري في التفاصيل؟ وعلى التقدير الثاني فهل مدلولات الأخبار ـ مطلقاً متواترة كانت أم مستفيضةً أم آحاداً ـ حجة أم هناك تفصيل يفترض تبنّيه؟ وأيّهما المقدّم في حالات التعارض: مدلول الحديث وظاهر الآية أو القضايا العقلية اليقينية؟ بل أيّهما المقدّم عند التعارض: ظاهر القرآن أم ظاهر الحديث الشريف؟

وما شابه هذه الأسئلة والموضوعات..

٤ ـ يركّز رادة المدرسة التفكيكية على السيرورة التاريخية للحضارة الإسلامية وثقافة المسلمين، ويبذلون جهوداً ملحوظة لرصد المدارس الفكرية المختلفة التي نمت داخل الفرق والمذاهب الإسلامية وفهمها، دون نظر فعلاً لمَديات السعة أو التتبّع أو العمق أو السطحية أو الريادة التي مارسها هؤلاء الرادة والمؤسّسون.

ويمكننا فهم المحاور الرئيسية التي تركّزت جهود التفكيكيين عليها عبر مرورٍ سريع على الفهرست الذي قدّمه لنا الأستاذ محمد رضا الحكيمي.

أ ـ بيان إطار البحث في كيفية تكوّن الثقافة الإسلامية.

ب ـ نقاط اشتراك الاتجاهات الفكرية في إطار نموّ هذه الثقافة.

ج ـ المصادر اليقينية أو المحتملة للعناصر الفلسفية والكلامية والثقافية للمدارس الإسلامية المختلفة.

د ـ تحليل فروع الثقافة الإسلامية وانشعاباتها.

هـ ـ دراسة حال بعض المدارس من حيث ١ ـ مسألة التأويل ٢ ـ التشيّع وعدمه

٣ ـ التقيّد العملي بالإسلام.

و ـ التعريف بالاتجاهات الفلسفية والعرفانية في الإسلام، بوصفها حركات التقاطية.

ز ـ بيان خصائص العقل، والوحي، والقلب (الكشف).

ح ـ بيان بعض المشخّصات التاريخية والشكلية للمدرسة التفكيكية[١].

نقد أصول المدرسة التفكيكية من وجهة نظر الطباطبائي

كما ذكرنا، استند الأستاذ الحكيمي ـ في دراسته حول المدرسة التفكيكية ـ إلى كلمات العلامة الطباطبائي لدعم نظريته في هذه المدرسة، وهي خطوة نراها مدعاةً للتعجّب والاستغراب، فهي تشبه لدى المطّلع على المدرسة التفكيكية والمدرسة الطباطبائية، القول بأن الوحيد البهبهاني أخباريّ أو أنّ الأمين الاسترآبادي رجل أصولي، والسبب في ذلك أنّ العلامة الطباطبائي يصرّح في نصوص بالغة الكثرة ليس بعدم القطيعة بين دوائر المعارف الثلاث: العقلية، والقلبية، والدينية، بل ـ وكما سنرى من نصوصه التي سوف نستحضرها من كتاب الميزان ـ كان بنفسه مواجهاً لهذه المقولات التفكيكية، وراداً لشبهاتها، وناقداً لها.

تعرّض العلامة الطباطبائي لهذا الموضوع ضمن المبحث القرآني والروائي الذي عقده ذيل الآية التاسعة عشرة من سورة المائدة، ذاكراً أجوبةً دقيقة ومفصّلة على مقولات أولئك المتناغمين مع مقولات مدرسة التفكيك اليوم، والقائلين بضرورة الرجوع إلى المصادر الشرعية وأحاديث أهل بيت العصمة عليهم السلام، دون الاستفادة من نتاجات التفكير والشهود القطعية المؤكّدة، معتبرين سبيل الفلسفة والعرفان مخالفاً للسبيل الأصيل للسلف الصالح، بل هو مخالف للمنهج القرآني ونهج السنّة.

ونحاول هنا ذكر الشبهة التي ذكرها الشيخ مجتبى القزويني [أحد أعلام

---

١) لمؤلّف هذه الدراسة آراء خاصّة حول مدرسة التفكيك، تطرح لاحقاً. إلاّ أننا نحاول فعلاً رصد هذه المدرسة من وجهة نظر مدرسة العلامة الطباطبائي.

مدرسة التفكيك] في مقدّمة كتاب بيان الفرقان، عبر نقل كلام العلامة الطباطبائي في استعراضها وردّها.

يقول الطباطبائي: «وقول بعضهم ـ فيما ذكره ـ : إن طريق السلف الصالح كان مبايناً لطريق الفلسفة والعرفان، وكانوا يستغنون بالكتاب والسنة عن استعمال الأصول المنطقية والعقلية كالفلاسفة، وعن استعمال طرق الرياضة كالعرفاء.

ثم لما نقلت فلسفة يونان في عصر الخلفاء إلى العربية رام المتكلمون من المسلمين ـ وقد كانوا من تبعة القرآن ـ إلى تطبيق المطالب الفلسفية على المعارف القرآنية، فتفرقوا بذلك إلى فرقتي الأشاعرة والمعتزلة، ثم نبغ آخرون في زمان الخلفاء تسمّوا بالصوفية والعرفاء، كانوا يدّعون كشف الأسرار والعلم بحقائق القرآن، وكانوا يزعمون أنهم في غنى عن الرجوع إلى أهل العصمة والطهارة، وبذلك امتازت الفقهاء والشيعة ـ وهم المتمسكون بذيلهم عليهم السلام ـ عنهم، ولم يزل الأمر على ذلك إلى ما يقرب من أواسط القرن الثالث عشر من الهجرة (قبل مائة سنة تقريباً)، وعند ذلك أخذ هؤلاء (يعني الفلاسفة والعرفاء) في التدليس والتلبيس، وتأويل مقاصد القرآن والحديث إلى ما يوافق المطالب الفلسفية والعرفانية، حتى اشتبه الأمر على الأكثرين.

واستنتج [أي صاحب هذا القول] من ذلك أن هذه الأصول مخالفة للطريقة الحقة التي يهدي إليها الكتاب والسنة.

ثم أورد بعض الإشكالات على المنطق ـ مما أوردناه ـ كوجود الاختلاف بين المنطقيين أنفسهم، ووقوع الخطأ مع استعماله، وعدم وجود البديهيات واليقينيات ـ بمقدارٍ كاف ـ في المسائل الحقيقيّة، ثم ذكر مسائل كثيرة من الفلسفة، وعدّها جميعاً مناقضةً لصريح ما يستفاد من الكتاب والسنة.

هذا محصل كلامه وقد لخّصناه تلخيصاً.

وليت شعري! أي جهة من الجهات الموضوعة في هذا الكلام على كثرتها تقبل الإصلاح والترميم، فقد استظهر الداء على الدواء.

أما ما ذكره من تاريخ المتكلمين وانحرافهم عن الأئمة ﷺ، وقصدهم إلى تطبيق الفلسفة على القرآن وانقسامهم بذلك إلى فرقتي الأشاعرة والمعتزلة، وظهور الصوفية وزعمهم أنهم ومتّبعيهم في غنى عن الكتاب والسنّة، وبقاء الأمر على هذا الحال، وظهور الفلسفة العرفانية في القرن الثالث عشر.. كل ذلك مما يدفعه التاريخ القطعي، وسيجيء إشارة إلى ذلك كلّه إجمالاً.

على أن فيه خطأً فاحشاً بين الكلام والفلسفة، فإن الفلسفة تبحث بحثاً حقيقياً ويبرهن على مسائل مسلمة بمقدمات يقينية، والكلام يبحث بحثاً أعم من الحقيقي والاعتباري، ويستدل على مسائل موضوعة مسلمة بمقدمات هي أعم من اليقينية والمسلمة، فبين الفنّين أبعد مما بين السماء والأرض، فكيف يتصوّر أن يروم أهل الكلام في كلامهم تطبيق الفلسفة على القرآن؟ على أن المتكلّمين لم يزالوا - منذ أول ناجم نجم منهم إلى يومنا هذا - في شقاق مع الفلاسفة والعرفاء، والموجود من كتبهم ورسائلهم والمنقول من المشاجرات الواقعة بينهم أبلغ شاهد يشهد بذلك.

ولعلّ هذا الإسناد مأخوذ من كلام بعض المستشرقين القائل بأن نقل الفلسفة إلى الإسلام هو الذي أوجد علم الكلام بين المسلمين. هذا، وقد جهل هذا القائل معنى الكلام والفلسفة، وغرض الفنّين، والعلل الموجبة لظهور التكلّم، ورمى من غير مرمى.

وأعجب من ذلك كلّه، أنه ذكر بعد ذلك: الفرق بين الكلام والفلسفة، بأن البحث الكلامي يروم إثبات مسائل المبدء والمعاد مع مراعاة جانب الدين، والبحث الفلسفي يروم ذلك من غير أن يعتني بأمر الدين، ثم جعل ذلك دليلاً على كون السلوك من طريق الأصول المنطقية والعقلية سلوكاً مبايناً لسلوك الدين، مناقضاً للطريق المشروع فيه هذا، فزاد في الفساد، فكلّ ذي خبرةٍ يعلم أن كل من ذكر هذا الفرق بين الفنّين أراد أن يشير إلى أن القياسات المأخوذة في الأبحاث الكلامية جدلية مركبة من مقدمات مسلمة: (المشهورات والمسلمات)، لكون الاستدلال بها على مسائل مسلمة، وما أُخذ في الأبحاث الفلسفية منها قياسات برهانية يراد بها إثبات ما هو الحق لا إثبات ما سلّم ثبوتها تسليماً، وهذا غير أن يقال. إن أحد

الطريقين (طريق الكلام) طريق الدين، والآخر طريق مباين لطريق الدين، لا يعتنى به وإن كان حقاً.

وأما ما ذكره من الإشكال على المنطق والفلسفة والعرفان، فما اعترض به على المنطق قد تقدّم الكلام فيه، وأما ما ذكره في موضوع الفلسفة والعرفان فإن كان ما ذكره على ما ذكره وفهم منه ثم ناقض ما هو صريح الدين الحق فلا ريب لمرتاب في أنه باطل، ومن هفوات الباحثين في الفلسفة أو السالكين مسلك العرفان وأغلاطهم، لكن الشأن في أن هفوات أهل فن وسقطاتهم وانحرافهم لا تُحْمَل عل عاتق الفن، وإنما يحمل على قصور الباحثين في بحثهم[1].

وكان عليه أن يتأمل الاختلافات الناشئة بين المتكلّمين: أشعريهم ومعتزليهم وإماميهم، فقد اقتسمت هذه الاختلافات الكلمة الواحدة الإسلامية، فجعلتها ـ بادء بدء ـ ثلاثاً وسبعين فرقة، ثم فرقت كل فرقة إلى فرق، ولعل فروع كل أصل لا ينقص عدداً من أُصولها.

فليت شعري هل أوجد الاختلافات شيء غير سلوك طريق الدين؟! وهل يسع لباحث أن يستدل بذلك على بطلان الدين وفساد طريقه؟! أو يأتي هنا بعذر لا يجري هنا؟! أو يرمي أُولئك برذيلة معنوية لا توجد عينها أو مثلها في هؤلاء؟! ونظير فنّ الكلام في ذلك الفقه الإسلامي، وانشعاب الشعب والطوائف فيه، ثم الاختلافات الناشئة بين كل طائفة أنفسهم، وكذلك سائر العلوم والصناعات على كثرتها واختلافها.

وأما ما استنتج من جميع كلامه من بطلان جميع الطرق المعمولة وتعيّن طريق الكتاب والسنّة، وهو مسلك الدين، فلا يسعه إلاّ أن يرى طريق التذكر[2] وهو

١) يذكر العلامة الشعراني أيضاً في تعليقاته على شرح أصول الكافي (٢: ١٢٥) أنّه لو قعّدنا أنّ كل علمٍ قال بعض رجاله أو ذكرت في بعض أقواله ما يخالف العقيدة الحقّة أو لم ينسجم معها صار غير منسجمٍ مع الإسلام، فلن يبقى علم إسلامي البتّة، بما في ذلك علما الفقه وأصوله، ثم بنى الشعراني، وفقاً لذلك، رأيه في إدراج التصوّف والعرفان في العلوم الإسلامية.

٢) تعدّ هذه الفكرة بالغة الدقة، وقد استنتجها العلامة من نمط استدلال الطرف الآخر، وقد وجدنا

الذي نسب إلى أفلاطون اليوناني، وهو أن الإنسان لو تجرّد عن الهوسات النفسانية وتحلّى بحلية التقوى والفضائل الروحية ثم رجع إلى نفسه في أمرٍ بان له الحق فيه.

وهذا هو الذي ذكروه، وقد اختاره بعض القدماء من يونان وغيرهم وجمع من المسلمين، وطائفة من فلاسفة الغرب، غير أن كلا من القائلين به قرره بوجه آخر:

فمنهم من قرّره على أن العلوم الإنسانية فطرية بمعنى أنها حاصلة له، موجودة معه بالفعل في أول وجوده، فلا جرم يرجع معنى حدوث كل علم له جديد إلى حصول التذكر. ومنهم من قرره على أن الرجوع إلى النفس بالانصراف عن الشواغل المادية يوجب انكشاف الحقائق، لا بمعنى كون العلوم عند الإنسان بالفعل بل هي له بالقوة، وإنما الفعلية في باطن النفس الإنسانية المفصولة عن الإنسان عند الغفلة الموصولة به عند التذكّر، وهذا ما يقول به العرفاء وأهل الإشراق وأترابهم من سائر الملل والنحل. ومنهم من قرّره على نحو ما قرّره العرفاء، غير أنه اشتراط في ذلك التقوى واتباع الشرع ـ علماً وعملاً ـ كعدّة من المسلمين ممن عاصرناهم وغيرهم، زعماً منهم أن اشتراط اتباع الشرع يفرق ما بينهم وبين العرفاء والمتصوفة، وقد خفي عليهم أن العرفاء سبقوهم في هذا الاشتراط، كما يشهد به كتبهم المعتبرة الموجودة، فالقول عين ما قال به المتصوفة، وإنما الفرق بين الفريقين في كيفية الاتباع وتشخيص معنى التبعية، وهؤلاء يعتبرون في التبعية مرحلة الجمود على الظواهر محضاً، فطريقهم طريق مولّد من تناكح طريقي المتصوفة والأخبارية، إلى غير ذلك من التقريرات[1].

أنّ الميرزا مهدي الإصفهاني في كتاب أبواب الهدى، وكذلك المرحوم القزويني في بيان الفرقان يعتبران أن السبيل لنيل معارف القرآن والسنّة وحقائقهما هو سبيل الاستذكار. وقد أشار الأستاذ الحكيمي إلى مراحل كسب الحقيقة من وجهة نظر مدرسة التفكيك، فراجع له: صحيفة كيهان فرهنكي، ويژه مكتب تفكيك: ٢٢، المطلب الثامن.

١) كنت أشرت في مقالة أخرى إشارةً عبارة إلى وجود بعض معالم المدرسة الأخبارية في بطن المذهب التفكيكي، فراجع صحيفة كيهان انديشه ٤٩: ١٢٥، ولمزيد من الإيضاح أؤكد على أنّ المراد الأصلي لنا هو تحديد موقف التفكيكيين من العقل، ونمط تدخّله في فهم الدين، لقد اعتبر الأخباريون

والقول بالتذكر إن لم يرد به إبطال الرجوع إلى الأصول المنطقية والعقلية لا يخلو من وجه صحةٍ في الجملة، فإن الإنسان حينما يوجد بهويته يوجد شاعراً بذاته وقوى ذاته وبعلله، عالماً بها علماً حضورياً، ومعه من القوى ما يبدل علمه الحضوري إلى علم حصولي. ولا توجد قوة هي مبدء الفعل إلا وهي تفعل فعلها، فللإنسان في أول وجوده شيء من العلوم وإن كانت متأخرةً عنه بحسب الطبع لكنه معه بالزمان. هذا، وأيضاً حصول بعض العلوم للإنسان إذا انصرف عن التعلقات المادية بعض الانصراف لا يسع لأحد إنكاره.

وإن أُريد بالقول بالذكر إبطال آثر الرجوع إلى الأصول المنطقية والعقلية، بمعنى آن ترتيب المقدمات البديهية المتناسبة يوجب خروج الإنسان من القوة إلى الفعل بالنسبة إلى العلم بما يعد نتيجة لها، أو بمعنى آن التذكر بمعنى الرجوع إلى النفس بالتخلية يغني الإنسان عن ترتيب المقدمات العلمية لتحصيل النتائج، فهو من آسخف القول الذي لا يرجع إلى محصّل.

ما القول بالتذكر بمعنى إبطاله الرجوع إلى الأصول المنطقية والعقلية، فيبطله أولاً: أن البحث العميق في العلوم والمعارف الإنسانية يعطي آن علومه التصديقية تتوقف على علومه التصورية، والعلوم التصورية تنحصر في العلوم الحسية أو المنتزع منها بنحو من الأنحاء[1]، وقد دلّ القياس والتجربة على أن فاقد حسّ من الحواس فاقد لجميع العلوم المنتهية إلى ذلك الحس، تصوريةً كانت أو تصديقية، نظريةً كانت آو بديهية، ولو كانت العلوم موجودةً للهوية الإنسانية بالفعل لم يؤثر

الأصوليين بأنّهم عرّضوا المذهب الفقهي لأهل البيت عليهم السلام للالتقاط والتحريف. وذلك بسبب منحهم العلوم البشرية (أصول الفقه) دوراً في فهم الأحكام الشرعية. كما تمسّكوا (الأصوليون) بأصولهم العملية في أصول الفقه، وجعلوا القواعد اللفظية والعقلية معياراً في فهم النصين القرآني والحديثي، نعم، المدرسة التفكيكية وإن لم تركّز نظرها على البعد الأحكامي في الدين، إلاّ أنّها تشبه الحركة الأخبارية في تجنّبها السماح للعلوم العقلية في الاجتهاد الديني والمعرفي والعقدي عموماً، واصفةً ذلك بالمخالف لمبدأ خلوص الدين وصفائه.

١) راجع [للطباطبائي] أصول الفلسفة: المقالة الخامسة (من الطباطبائي).

الفقد المفروض في ذلك، والقول بأن العمى والصمم ونحوهما مانعة عن التذكر رجوع عن أصل القول، وهو أن التذكر بمعنى الرجوع إلى النفس بالانصراف عن التعلّقات المادية مفيد لذكر المطلوب بارتفاع الغفلة.

وثانياً: أن التذكر إنما يوفّق له بعض أفراد هذا النوع، وعامة الأفراد يستعملون في مقاصدهم الحيوية سنّة التأليف والاستنتاج، ويستنتجون من ذلك الألوف بعد الألوف من النتائج المستقيمة، وعلى ذلك يجري الحال في جميع العلوم والصناعات، وإنكار شيء من ذلك مكابرة، وحمل ذلك على الاتفاق مجازفة، فالأخذ بهذه السنّة أمر فطري للإنسان لا محيد عنه، ومن المحال أن يجهّز نوع من الأنواع بجهاز فطري تكويني ثم يخبط في عمله، ولا ينجح في مسعاه.

وثالثاً: أن جميع ما ينال هؤلاء بما يسمونه تذكراً يعود بالتحليل إلى مقدمات مترتبة ترتيباً منطقياً بحيث يختل أمر النتيجة فيها باختلال شيء من الأصول المقرّرة في هيئتها ومادتها، فهم يستعملون الأصول المنطقية من حيث لا يحسّون به، والاتفاق والصحابة الدائمان لا محصّل لهما، وعليهم أن يأتوا بصورة عملية تذكرية صحيحة لا تجري فيها أصول المنطق.

وأما القول بالتذكر بمعنى إغنائه عن الرجوع إلى الأصول المنطقية ـ ويرجع محصّله إلى أن هناك طريقين: طريق المنطق وطريق التذكر باتباع الشرع مثلاً، والطريقان سواء في الإصابة أو أن طريق التذكّر أفضل وأولى لإصابته دائماً: لموافقته قول المعصوم بخلاف طريق المنطق والعقل ـ ففيه خطر الوقوع في الغلط دائماً أو غالباً.

وكيف كان، يرد عليه الإشكال الثاني الوارد على ما تقدّمه، فإن الإحاطة بجميع مقاصد الكتاب والسنة ورموزها وأسرارها على سعة نطاقها العجيبة غير متأتّ إلاّ للآحاد من الناس المتوغلين في التدبر في المعارف الدينية على ما فيها من الارتباط العجيب، والتداخل البالغ بين أُصولها وفروعها، وما يتعلق منها بالاعتقاد وما يتعلق منها بالأعمال الفردية والاجتماعية، ومن المحال أن يكلّف الإنسان تكويناً بالتجهيز التكويني بما وراء طاقته واستطاعته أو يكلّف بذلك تشريعاً، فليس على الناس إلا أن يعقلوا مقاصد الدين بما هو الطريق المألوف عندهم في

شؤون حياتهم الفردية والاجتماعية، وهو ترتيب المعلومات لاستنتاج المجهولات، والمعلوم من الشرع بعض أفراد المعلومات لقيام البرهان على صدقه.

ومن العجيب أن بعض القائلين بالتذكّر جعل هذا بعينه وجهاً للتذكّر على المنطق، فذكر أن العلم بالحقائق الواقعية إن صح حصوله باستعمال المنطق والفلسفة ـ ولن يصحّ ـ فإنّما يتأتّى ذلك لمثل أرسطو وابن سينا من أوحديّي الفلسفة، وليس يتأتى لعامّة الناس، فكيف يمكن أن يأمر الشارع باستعمال المنطق والأصول الفلسفية طريقاً إلى نيل الواقعيات؟ ولم يتفطن أن الإشكال بعينه مقلوب عليه، فإن أجاب بأن استعمال التذكر ميسور لكل أحد على حسب اتباعه، أجيب بأنّ استعمال المنطق ـ قليلاً أو كثيراً ـ ميسور لكلّ أحد، على حسب استعداده لنيل الحقائق، ولا يجب لكل أحد أن ينال الغاية، ويركب ما فوق الطاقة.

ويرد عليه ثانياً: الإشكال الثالث السابق، فإن هؤلاء يستعملون طريق المنطق في جميع المقاصد التي يبدونها باسم التذكّر، كما تقدّم حتى في البيان الذي أوردوه لإبطال طريق المنطق وتحقيق طريق التذكّر، وكفى به فساداً.

ويرد عليه ثالثاً: أن الوقوع في الخطأ واقع بل غالب في طريق التذكّر الذي ذكروه، فإن التذكّر ـ كما زعموه ـ هو الطريق الذي كان يسلكه السلف الصالح دون طريق المنطق، وقد نقل الاختلاف والخطأ فيما بينهم بما ليس باليسير، كعدة من أصحاب النبي ﷺ ممن اتفق المسلمون على علمه واتّباعه الكتاب والسنة، أو اتفق الجمهور على فقهه وعدالته، وكعدة من أصحاب الأئمة على هذه النعوت، كأبي حمزة، وزرارة، وأبان، وأبي خالد، والهشامين، ومؤمن الطاق، والصفوانيين وغيرهم، فالاختلافات الأساسية بينهم مشهورة معروفة، ومن البيّن أن المختلفين لا ينال الحق إلاّ أحدهما، وكذلك الفقهاء والمحدثون من القدماء، كالكليني، والصدوق، وشيخ الطائفة، والمفيد، والمرتضى، وغيرهم رضوان الله عليهم، فما هو مزية التذكّر على التفكّر المنطقي؟ فكان من الواجب حينئذ التماس مميز آخر غير التذكر يميز بين الحق والباطل، وليس إلاّ التفكر المنطقي فهو المرجع والموئل.

ويرد عليه رابعاً: أن محصل الاستدلال أن الإنسان إذا تمسّك بذيل أهمية العصمة والطهارة لم يقع في خطأ، ولازمه ما تقدم أن الرأي المأخوذ من المعصوم فيما سمعه منه سمعاً يقينياً وعلم بمراده علماً يقينياً لا يقع فيه خطأ، وهذا مما لا كلام فيه لأحد.

وفي الحقيقة المسموع من المعصوم أو المأخوذ منه مادة ليس هو عين التذكّر ولا الفكر المنطقي، ثم يعقبه هو أن: هذا ما يراه المعصوم، وكل ما يراه حق، فهذا حق، وهذا برهان قطعي النتيجة، وأما غير هذه الصورة من مؤديات أخبار الآحاد أو ما يماثلها مما لا يفيد إلاّ الظن، فان ذلك لا يفيد شيئاً ولا يوجد دليل على حجية الآحاد في غير الأحكام، إلاّ مع موافقة الكتاب ولا الظن يحصل على شيء مع فرض العلم على خلافه من دليل علمي»[1].

وقفة

يمكن ـ اعتماداً على نتاجات رجال مدرسة التفكيك، من الميرزا مهدي الإصفهاني وحتّى الأستاذ محمد رضا الحكيمي ـ استنتاج القضية التالية: واحد من مظاهر سوء الفهم والتفاهم الذي وقع داخل هذه المدرسة، الخلط بين الجانب الإثباتي للدين والهوية التاريخية للعلم والدين معاً من جهة والجانب الثبوتي المعرفي لهما.

إنّ اعتماد محمد رضا الحكيمي كثيراً على تاريخ الفلسفة والعرفان، واعتباره أهمّ من العلمين أنفسهما، والقول بأنّ معرفة العلم والجهل بتاريخه وتحوّلاته، وعدم فصل مراحله التاريخية عن بعضها بعضاً يخدش بعلمية العلم وهويته الخاصّة[2]، كما والسعي الدؤوب للكشف عن جذور نفوذ الآراء المختلفة في ميدان العلوم الإسلامية ودوافعه ومبادئه... ذلك كلّه يؤيّد ادّعاءنا بمضاعفة الاهتمام بالجانب الإثباتي، والتكوين التاريخي للعلوم العقلية والعرفانية.

---

١) الطباطبائي، الميزان ٥: ٢٥٩ ـ ٢٦٥.

٢) كيهان فرهنكَي، ويژه مكتب تفكيك: ١٠.

من هنا، وقف التفكيكيون موقفاً حذراً من جملة قضايا وعلوم، حتى لو كانت حقّة وصادقة، وذلك لمجرّد شباهتها بأفكار اليونانيين، بل اعتبروها ـ لذلك ـ علوماً غير إسلامية، رغم أنّ بعض الباحثين والمحققين المسلمين قد اعتبروا الجذور العرفانية والفلسفة الإسلامية كامنةً في القرآن الكريم والخطب التوحيدية للمعصومين عليهم السلام، وبعض رواياتهم العميقة في هذا المجال، علاوةً على سيرتهم العملية[١].

على أيّ حال، عدم تفكيك محمد رضا الحكيمي بين المقامين المشار إليهما هو ما أدّى به إلى اعتبار العلامة الطباطبائي مدافعاً عن مدرسة التفكيك أو مؤيّداً لها[٢]، والحال أن مروراً ـ ولو عابراً وسريعاً ـ على الأعمال العلمية الطباطبائية، ومع التأمّل فيما نقله، يعدّ ـ أي الطباطبائي ـ من أعلام الاتجاه التوليفي الاتحادي القائل بتطابق العقل والقلب والوحي، بل إننا نلاحظ هذا الأمر واضحاً حتى في ذلك النص الذي أحضره الأستاذ الحكيمي عن العلامة الطباطبائي حين يقول الأخير: «والذي يقضي به في ذلك الكتابُ والسنّة ـ وهما يهديان إلى حكم العقل ـ هو أنّ القول بأنّ تحت ظواهر الشريعة حقائق هي باطنها حق، والقول بأنّ للإنسان طريقاً إلى نيلها حق، ولكن الطريق إنما هو استعمال الظواهر الدينية على ما ينبغي من الاستعمال

---

١) راجع من جملة هؤلاء: الشيعة ١: ٥٩ ـ ٨٠، وكذلك الفصل الثاني من كتاب «بيانات أئمة شيعة وانديشه فلسفي»، رسالة علي عليه السلام والفلسفة الإلهية، رسالة التشيع: ٩٨ ـ ١١٠، ومقدّمة في رحاب نهج البلاغة، للأستاذ مرتضى مطهري، وكليات علوم إسلامي، مبحث الفلسفة والعرفان، وله أيضاً: خدمات متقابل إيران وإسلام: ٦٣٧ ـ ٦٤٢، وأيضاً كتاب فلسفه عرفان للدكتور يحيى يثربي: ١١٢ ـ ١١٧.

بل إنّ بعض الباحثين يعتبر أن الأسباب التي تبرّر أوجه الشبه الكثيرة ما بين المدارس العرفانية، والأسس المشتركة الفلسفية هي وحدة أصول الأديان الإلهية، وانشعاب ذلك كلّه من معارف الأنبياء السابقين.

٢) كيهان فرهنكَي، ويژه مكتب تفكيك: ٢٣.

لا غير، وحاشا أن يكون هناك باطن لا يهدي إليه ظاهر، والظاهر عنوان الباطن وطريقه، وحاشا أن يكون هناك شيء آخر أقرب مما دلّ عليه شارع الدين غفل عنه أو تساهل في أمره أو أضرب عنه لوجهٍ من الوجوه بالمرّة... وقد عرفت أنّ الكتاب يصدق من كلّ الطرق ما هو حق، وحاشا أن يكون هناك باطن حق ولا يوافقه ظاهره[١]، وحاشا أن يكون هناك حق من ظاهر أو باطن والبرهان الحق يدفعه ويناقضه»[٢].

وأمّا ما نقله الحكيمي عن الطباطبائي في الميزان لدى حديثه عن التاريخ الإجمالي العام للفكر الإسلامي، فإنّما يهدف للحديث عن السيرورة التاريخية لتحوّل العلوم العقلية والحضارة الإسلامية، وإبداء الأسف على ابتعاد العلوم التي تعدّ في واقعها مؤيدةً ومتقاربة من بعضها بعضاً، مثل علوم الشريعة، وتفسير القرآن مع الفلسفة والعرفان و.. ابتعادها عن بعضها، وصيرورتها شعباً متقاطعة من العلوم الإسلامية، كما يهدف لانتقاد أهل العلم في عجزهم عن التقريب التام بين القرآن والبرهان، ولا دلالة في هذا النص على اعتقاد الطباطبائي بالقطيعة ما بين المعارف القرآنية والدينية والمعطيات الفلسفية والعرفانية، أو اعتبار هذه الجهود عبثيةً ضحلة.

وعليه، فتأسّف العلامة الطباطبائي وانتقاده إنما تركّز على المسار العلمي لعملية التقارب والتطابق بين العلوم والمعارف المشار إليها، لا على أصل النظرية والمبدأ، وإلاّ كيف لا يدرك المطّلع على نتاجاته أنّه بذل عمره وقصارى جهده لإبلاغ هذا الأمر، وهو أن الدين وفهمه الأصيل إنما يملكهما البرهان الصحيح والشهود الحقّ، وأنّ هذه المنافذ المعرفية غير متنافية مع بعضها، بل هي في تطابق وانسجام دائمين؟!

١) يشير بذلك إلى قاعدة من قواعد التأويل الهامّة، وهي أن بلوغ باطن القرآن إنما يقع في سياق ظاهره وفي طوله، لا مجانباً له، أو مغايراً، أو معارضاً.

٢) الميزان ٥: ٢٨٢، ٢٨٣.

حوار دال

ولكي نكمل البحث نذكر ـ باختصار وتصرّف ـ نص السؤال والجواب ما بين العلامة الطباطبائي وأحد القائلين بما يشبه مقولات مدرسة التفكيك، وهو على الشكل التالي:

السؤال الأوّل: هل كانت فلسفة اليونان التي نفذت إلى داخل المجتمع الإسلامي بعد قرون من البعثة عقب ترجمتها إلى العربية.. هل كانت تهدف إلى تعرّف المسلمين على العلوم التي تقع خارج جغرافيا بلادهم، أم أنّ ذلك كان مجرّد حجةٍ لكي يحولوا عبرها بين الناس وبين الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام؟

الجواب: ظاهر الحال أنّ هذا العمل قد أنجز بهدف ترسيخ أسس الأمّة الإسلامية، وتحقيق الأهداف الدينية، تماماً كما وجدنا القرآن الكريم يؤكّد ـ مراراً وتكراراً ـ على التعقل في شؤون الخلق كافّةً والتدبر والتفكير، لكن في الوقت عينه، حيث كانت الحكومات القائمة عصر المعصومين عليهم السلام بعيدةً عن أهل البيت عليهم السلام، يمكن القول بأنّ ترجمة الفلسفة واللاهوت اليوناني كانت تهدف سدّ بيوتهم عليهم السلام.

لكن هل كان ذلك الفعل غير المبرّر من جانب حكومات العصر، وسوء الاستفادة من وراء ترجمة هذا الموروث وإشاعته مجيزاً لنا ترك أبحاث الفلسفة اليونانية أو الاستغناء عنها؟ هل كان منطقياً ـ مع ذلك ـ تجنّب الانشغال بموضوعاتها ومقولاتها؟

إن محتوى الإلهيات اليونانية مجموعة من المباحث العقلية المحضة التي تثبت في نتيجتها الصانع تعالى، كما تثبت وجوب وحدانيّته وسائر صفاته الكمالية، وكذلك لوازم وجوده من النبوّة والمعاد.. وهي برمّتها قضايا يفترض أن يبتدأ بإثباتها عن طريق العقل بوصفها أصولاً للدين، وذلك لكي يتأمّن ـ عبر ذلك ـ ما يثبت لنا القرآن والسنّة ويمنحهما الاعتبار والحجية.

السؤال الثاني: هل ما استوعبته الفلسفة الإلهية اليونانية مستبطنٌ داخل النصوص الإسلامية وروايات المعصومين عليهم السلام أم لا؟ فإذا كان مستبطناً فعلاً فما

هي الحاجة بعد ذلك إلى الفلاسفة، وإذا لم يكن الأمر كذلك علمنا أنّ الفلسفة اليونانية هي التي أكملت الإسلام وجعلته تاماً؟

الجواب: تستوعب الخطابات الدينية ومحتويات الكتاب والسنّة تمام المعارف العقدية والعملية إجمالاً أو تفصيلاً، إلاّ أننا إذا أردنا أن نبحث هذه المعارف المنضوية تحت النصّ الديني بحثاً عالياً ورفيعاً (وهي معارف ألقيت على مستويات مختلفة من الإدراك والوعي والطاقة والاستعداد الإنساني، كما صبغت بخطابات عامّة يمكن للجميع استخدامها وفهمها) ونحصل على مضامينها السامية التي لا يدركها إلاّ نوع من الأفهام الخاصّة النوعية، فلا مفرّ لنا من وضع سلسلةٍ من الاصطلاحات الخاصّة، وترتيب الموضوعات ترتيباً معيّناً، وتنظيم المسائل بشكلٍ محدّد.

إضافةً إلى ذلك، لا يعني استخدام مباحث اللاهوت الفلسفي تكميلاً للمعارف الدينية، إنما وسيلة للاستفادة منها، تماماً كما هو الحال في استخدام قواعد المنطق لاستنتاج المعارف الإسلامية، أو توظيف قواعد أصول الفقه لاستنباط الأحكام الدينية، حيث لا يعني ذلك أبداً تكميل المعارف الدينية الإسلامية أو الأحكام العملية للإسلام.

السؤال الثالث: عقب قرون من الجهود الشيعية القائمة، بلغت الفلسفة أوجها، هل يمكن استنباط ما أتى به الملا صدرا في الأسفار الأربعة وسائر كتبه.. من نصوص الآيات والأخبار، أم أنّ الممكن فقط هو تطبيق الروايات والأخبار على تلك المعطيات الفلسفية؟

الجواب: إنّ ما نقوله من بلوغ الفلسفة أوجها إنما يعني أنّ المباحث الفلسفية الأخيرة بلغت، قياساً بالدراسات القديمة، مستوىً عالٍ جداً، بما جعلها تناسب المعارف الحقيقة، ولا يعني ذلك إطلاقاً أنّ ما احتوته مصنفات الحكمة مثل الأسفار والمنظومة و.. هو نص من نصوص الوحي المنزل، مصون عن الخطأ، ومنزّه عن اللبس والاشتباه.

السؤال الرابع: إلى من تتجه تلك النصوص الحديثية الواردة في ذمّ أهل الفلسفة، سيما منهم من يأتي في آخر الزمان؟ وهي نصوص سطرت في كتب الحديث مثل بحار الأنوار وحديقة الشيعة، وما هو المقصود أساساً من هذه

الأحاديث؟

الجواب: إن الروايات الاثنين أو الثلاثة التي وردت في بعض الكتب في ذمّ أهل الفلسفة في آخر الزمان، تعني ـ على تقدير صحّتها ـ ذمّ أهل الفلسفة، لا الفلسفة عينها، تماماً كما وردت روايات في ذمّ فقهاء آخر الزمان، فإنّ هذه الروايات إنما تذمّ الفقهاء، ولا تذمّ الفقه الإسلامي، وهكذا الحال في الروايات التي وردت في ذمّ أهل الإسلام، وأهل القرآن في آخر الزمان مثل: «لا يبقى من الإسلام إلاّ اسمه، ومن القرآن إلاّ رسمه»، فإنّها لا تطال بذمّها الإسلام والقرآن ذاتيهما.

وحتّى لو فرضنا أن هذه الروايات المعدودة في صنف أخبار الآحاد الظنية كانت واردةً في حقّ الفلسفة عينها، ثم رأينا أن مسائل الفلسفة مطابقة ـ بالتأكيد ـ لما جاء في الكتاب والسنّة، فإنّ هذا يعني أنّ القدح والذم اللذين طالا الفلسفة يفترض أن يطالا أيضاً الكتاب والسنة نفسيهما أيضاً، حيث اشتملا على هذه المسائل عينها مع الاستدلال المرفق، وأساساً كيف يمكن لخبرٍ واحدٍ ظني أن يقف مقابل العلم اليقيني أو يبطله؟![1].

١) راجع: محمد حسين الطباطبائي، مجموعه بررسيهاى إسلامي، انتشارات هجرت: ٨١ ـ ٨٦.

الإشكالية المنهجية بين العقلين، الفلسفي والتفكيكي
(نظرية المعاد الصدرائية)
القسم الأول

إعداد وتنظيم: مهدي مرواريد[1]

ترجمة: وسام الخطاوي

مناظرة
بين الأُستاذ الشيخ جوادي آملي[2]
والأُستاذ السيد جعفر سيدان الخراساني[3]

تعدّ هذه المناظرة من أهمّ المناظرات التي وقعت بين التيار التفكيكي المعاصر الذي يعدّ السيد جعفر سيدان الخراساني من أبرز وجوهه ورجالاته، والتيار التوليفي السائد، القائل بمصالحة بل اندماج ــ بين الفلسفة والعرفان والنص، والذي يعدّ الأستاذ الشيخ عبدالله جوادي آملي من أكبر رجاله، وأكثرهم إسهاماً، وقد تناولت المناظرة ــ إضافة إلى بعض المداخل المنهجية ــ موضوعةً إشكالية بين الطرفين هي مسألة المعاد الجسماني والروحاني، مسلّطةً الضوء على نظرية الملا صدرا الشيرازي في هذا الموضوع.

---

١) باحث في مركز البحوث الإسلامية الرضوية في مدينة مشهد.

٢) الشيخ عبدالله جوادي آملي، من أكبر أساتذة الفلسفة الصدرائية في إيران اليوم. وله شرح على الأسفار الأربعة، وتفسير للقرآن (تسنيم)، وهو من أهم أساتذة التفسير المعاصرين، حيث كان تلميذاً للعلامة الطباطبائي.

٣) أحد أبرز وجوه المدرسة التفكيكية المعاصرة، وله نقد على منهج العلامة الطباطبائي.

وستبدو للقارئ في طيّاتها كيفية تعامل كل مدرسة من المدرستين مع الموضوعات العالقة بين النصّ والعقل (التحرير).

الجلسة الأولى

اختلاف الفلاسفة واختلاف الفقهاء والنصوص، عدم الاطمئنان إلى سبيل الفلسفة، دور أخبار الآحاد في القضايا العقدية..

الأستاذ سيدان:

عثرت من خلال مراجعاتي لكلمات الفلاسفة الإسلاميين المتأخرين على موارد تخالف نتائج البحوث الفلسفية المستفادة من الأصول والأدلة الشرعية، وطبيعي أن احتمال وجود قصور في فهم كلمات القوم، أو في فهم مفاد الروايات، وارد في البين.

لكن مع التأمل والتدبر، والحضور عند أهل الفنّ والمتخصّصين بكلا الجنبتين [الفلسفة والحديث] يتضح تخالف كلا المسلكين.

ثم عثرت على بعض اعترافات جمع من علماء الفلسفة تصرّح في بعض الموارد بهذا الاختلاف، من جملتهم المرحوم الآشتياني في «لوامع الحقائق»[1]، والآملي في «درر الفوائد»[2]، والخوانساري في «العقائد الحقة»[3]، فقد اعترف هؤلاء الأكابر بأن المعاد الذي أثبته صدر المتألهين ومن تبعه والمسمّى عندهم بـ «المعاد الجسماني»، هو المعاد الروحاني، بشكل أدق، ممّا لا يتوافق مع المعاد المبيّن في الأدلة الشرعية.

إنّ الإذعان لهذا الأمر ـ يعني مخالفة نتيجة الطريق الفلسفي مع المستفاد من الأدلة الشرعية ـ يوجب عدم الاطمئنان للطريق الفلسفي.

---

١) الشيخ أحمد الآشتياني، لوامع الحقائق في أصول العقائد: ٣٩ ـ ٤٠، بحث المعاد.

٢) درر الفوائد (تعليقة على شرح منظومة الحكيم السبزواري)، الشيخ محمد تقي الآملي: ٤٦٠.

٣) العقائد الحقة، للسيد أحمد الخوانساري: ٢٦٨.

والموضوع الآخر الذي نشاهده في الأبحاث الفلسفية، هو الاختلاف الكبير في كثير من المسائل بين الفلاسفة أنفسهم، وهاتان الجهتان ـ وبالخصوص الجهة الأُولى ـ أوجبتا عدم حصول اطمئنان بالطرق الفلسفية.

وبالطبع، فإن المنهج العقلائي وحجية العقل (بالمعنى الواقعي للكلمة) غير قابل للإنكار، وبالعقل يتم إثبات حقانية الوحي، وقيمة كل شيء.

أما في الموارد التي تقع خارج نطاق إمكانية العقل، بمعنى أن العقل يدرك بأنه لا يمكن له إعمال النظر القاطع والواضح فيها، أو كالمسائل المعقدة جداً، والتي وُضعت لها مقدمات خاطئة موضع المقدمات الصحيحة.. ففي هذا النحو من الموارد، لا يصح العمل بالمنهج العقلي، أو الاتكاء المطلق على المقدمات العقلية، وإن أمكن ـ أحياناً ـ حصول القطع من هذه المقدمات، فإنه لا يمكن حينئذٍ البحث مع ذلك الإنسان القاطع، اللهم إلاّ إذا طعنّا في مقدّمات قطعه، حتى يتخلّى عن حالته هذه، ولكن العقل ـ بعد توجهه الإجمالي لهذه الأُمور المذكورة ـ يعتقد أن هذا الطريق غير مأمون، ولذلك يمنع عن الورود فيه.

لهذا كان من المناسب على الفيلسوف الإسلامي ـ الذي يؤمن بالوحي ـ أن يصب ـ في هذه المواضع ـ منهجه المعرفي على الوحي، بمعنى أن يرجع مباشرةً إلى الآيات والروايات، طبعاً مع وضوح الدلالة وتمامية السند، دون أن يلجأ إلى التأويل والتطويع، ما لم تكن في حالةٍ ما قرينة قطعية أو شرعية.

ونحن نرى ـ عموماً ـ أن الفلاسفة الإسلاميين لم يسلكوا هكذا مسلك، حيث بحثوا المسائل أولاً من حيث الرؤى الفكرية والتعقلية، وقبلوا الموضوع على أساس مقدمات غير واضحة ومختلف فيها، ثم بعد ذلك ـ وبحكم انتسابهم إلى مدرسة الوحي ـ كانوا يلقون نظرةً على الأدلة الشرعية مضطرين، وفي كثير من الأحيان كانوا يقعون في تناقض؛ لأنهم يرون عدم وجود توافق بين نتائج أبحاثهم، وبين ما يستفاد من الأدلة الشرعية، ولهذا كانوا يفتحون طريق التأويل، وغالباً ما يتتبعون المتشابهات ليؤيدوا بها ما اختاروه من آراء.

ومن باب المثال مسألة المعاد، فإنهم يطرحون ذلك، كما أشرنا إليه؛ لأن العقل وحده هو القادر في هذه المسألة على طرح المناهج المختلفة، وإن كان قد يأتي

بالمؤيدات الاستحسانية لبعضها، لكن الحكم القطعي على كيفية المعاد خارج عن دائرة العقل.

ولحسن الحظ، فقد اعترف جمع من العلماء المتأخرين من المتخصّصين وأصحاب النظر في المسلكين (الفلسفة والحديث)، بعدم موافقة المعاد الصدرائي للمعاد الجسماني المستفاد من الأدلة الشرعية، وإن كان القائلون بالمعاد المذكور يستشهدون على مختارهم بالآيات والروايات، إلاّ أنّ الثابت بالبحث والتنقيب أن هذه الأدلة إمّا من قبيل المتشابهات ذات الوجوه والاحتمالات المختلفة، أو لها ظهور في خلاف مدّعاهم من قبيل الآية الكريمة: ﴿**يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ**﴾ إبراهيم: ٤٨، وقوله تعالى: ﴿**وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾ الواقعة: ٦١، أو آية: ﴿**وأَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ**﴾ الحج: ٧، مع التوجيه العجيب الذي أعمله صدر المتألهين، حيث قال: «﴿**وأَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبورِ**﴾، قبور الأجساد وقبور الأرواح، أعني الأبدان»[1].

ولاستيضاح هذا المطلب أعلاه، نطالع حاشية الصفحة نفسها، حيث قال الحكيم السبزواري معلّقاً: «أعني الأبدان تفسير لكليهما، فإن الأبدان الطبيعية قبور وغلف للأجساد البرزخية والصور الأُخروية، وكذا للأرواح».

والأعجب من هذا البيان ما قاله القيصري شارح الفصوص بالنسبة إلى الآية الشريفة: ﴿**وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وِرْدًا**﴾ مريم: ٨٦، قال: «وجاء من قوله تعالى: ﴿**وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وِرْدًا..**﴾ ـ إلى أن قال ـ : أو أراد بالمجرمين الكاسبين للخيرات، والسالكين طريق النجاة، المرتاضين بالأعمال الشاقة، والمشتاقين لظهور حكم الحاقّة، فإنهم يكسبون بها التجليات المفنية لذواتهم»[2].

الأُستاذ جوادي:

لا ينبغي الخلط بين الطريق العقلي وبين سلاّك الطريق، فإن الطريق العقلي معصوم وإن أخطأ الأفراد السالكون فيه.

والروايات ليست على مستوى واحد، فقد تحدّث الأئمة عليهم السلام على حسب

---

١) الحكمة المتعالية (الأسفار الأربعة العقلية) ٩: ١٥٩، هامش رقم (١).

٢) مطلع خصوص الكلم في شرح فصوص الحكم، الشيخ محمود القيصري: ٢٤٦.

اختلاف درجات الأفراد في الفهم.

ومن باب المثال، ما نقله الصدوق في كتاب التوحيد، باب القدرة: إن عبدالله الديصاني أتى هشام بن الحكم فقال له: «ألك ربّ؟ فقال: بلى، قال: قادر؟ قال: نعم، قادر، قاهر، قال: يقدر أن يدخل الدنيا كلها في البيضة لا يُكبّر البيضة ولا يصغّر الدنيا؟ فقال هشام: النظرة، فقال له: قد انظرتك حولاً، ثم خرج عنه، فركب هشام إلى أبي عبدالله عليه السلام فاستأذن عليه، فأذن له، فقال: يا ابن رسول الله! أتاني عبدالله الديصاني بمسألة ليس المعوّل فيها إلاّ على الله وعليك، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: عماذا سألك؟ فقال: قال لي: كيت وكيت، فقال أبو عبدالله عليه السلام: يا هشام كم حواسك؟ قال: خمس، فقال: أيّها أصغر؟ فقال: الناظر. فقال: وكم قدر الناظر؟ قال: مثل العدسة أو أقل منها. فقال: يا هشام فانظر أمامك وفوقك وأخبرني بما ترى. فقال: أرى سماءً وأرضاً، ودوراً وقصوراً، وتراباً وجبالاً وأنهاراً.

فقال له أبو عبدالله عليه السلام: إن الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقلّ منها، قادر أن يدخل الدنيا كلها البيضة لا يصغر الدنيا ولا يكبر البيضة، فانكبّ هشام عليه وقبّل يديه ورأسه ورجليه، وقال: حسبي يا ابن رسول الله، فانصرف إلى منزله»[1].

وبهذا المضمون ما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: «جاء رجل إلى الرضا عليه السلام فقال: هل يقدر ربك أن يجعل السماوات والأرض وما بينهما في بيضة؟ قال: نعم، وفي أصغر من البيضة، قد جعلها في عينك وهي أقل من البيضة؛ لأنك إذا فتحتها عاينت السماء والأرض وما بينهما، ولو شاء لأعماك عنها»[2].

وفي هذا الباب، روى الصدوق روايةً أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن يصغر الدنيا أو يكبّر البيضة؟ قال: إن الله تبارك وتعالى لا ينسب إلى العجز، والذي سألتني لا

١) التوحيد، الشيخ الصدوق: ١٢٢، ب٩ من القدرة، ح١.

٢) المصدر نفسه: ١٣٠، ح١١.

يكون»[١].

وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال في جواب من سأله ذات السؤال: «ويلك! إن الله لا يوصف بالعجز، ومن أقدر ممن يلطّف الأرض ويعظّم البيضة»[٢].

ونجد هنا نحوين من الجواب في هاتين الروايتين.

والأنموذج الآخر لاختلاف الجواب في المسائل الاعتقادية، ما نقله الصدوق أيضاً في التوحيد:

الرواية الأُولى: عن سعد بن سعد قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن التوحيد، فقال: «هو الذي أنتم عليه»[٣].

الرواية الثانية: عن هشام بن سالم، قال: «دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقال لي: أتنعت الله؟ فقلت: نعم، قال: هات، فقلت: هو السميع البصير، قال: هذه صفة يشترك فيها المخلوقون، قلت: فكيف تنعته؟ فقال: هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وحق لا باطل فيه، حينئذٍ قال هشام: فخرجت من عنده وأنا أعلم الناس بالتوحيد»[٤].

ومعلوم أن مستوى الكلام في الرواية الثانية أرقى من الرواية الأُولى. وقد استفاد الفارابي في برهان: «صِرفُ الشيء لا يتكرر ولا يتثنى» من هذه الكلمات والعبائر.

ولا بد من الالتفات إلى موضوع آخر وهو: أن المطلوب في باب أصول العقائد هو الجزم والاعتقاد القلبي، ولا يمكن الاستدلال بأخبار الآحاد، وإن كان خبر الواحد معتبراً سنداً ودلالة، وقابلاً للاستدلال في المسائل الفقهية؛ لأن مبنى حجية خبر الواحد الثقة أو الوسائط التي تقع سلسلتها إلى المعصوم ثابتة على كاهل الأُصول،

---

١) المصدر نفسه: ح٩.

٢) المصدر نفسه: ١٠.

٣) المصدر نفسه: ٤٦، ب٢ التوحيد ونفي التشبيه، ح٦.

٤) المصدر نفسه: ١٤٦، ب١١ من صفات الذات وصفات الأفعال.

من قبيل: «أصالة عدم الخطأ في الزيادة» و«أصالة عدم الخطأ في النقيصة».

ولا بد في كل واسطة من تطبيق هذه الأُصول حتى تتحقق الحجية. ومعلوم أنه لا يمكن الجزم بالواقع والاعتقاد به من خلال الأصل.

والخلاصة: بما أن سند روايات الآحاد ظني، فلا يمكن جعلها مستنداً للقطع والاعتقاد، وكذلك من جهة الدلالة إذا لم تكن صريحةً في مضمونها، وإنما هي صرف الظهور، فالظهور غير موجب لليقين بالمراد.

وأمّا مسألة اختلاف الفلاسفة الإسلاميين، وأنّ هذا الاختلاف أوجب عدم الاطمئنان بالطريق العقلاني، فينتقض عليه باختلاف الفقهاء فيما بينهم، مع أن مبنى الفقهاء ابتداءً هو الرجوع إلى الروايات، وإذا كان مجرد الاختلاف موجباً لعدم اطمئنان الطريق، فلا بد أن نعرف أن طريق الحديث أيضاً سيكون غير مأمون، وذلك لاختلاف عدد من الفقهاء الكبار كالشيخ الصدوق والمفيد، والانتقادات الشديدة التي وجهها الشيخ المفيد في شرح اعتقادات الصدوق، أو اختلاف الفقهاء المتقدمين والمتأخرين في مسألة منزوحات البئر.

الأُستاذ سيدان:

اختلاف الروايات في باب الأُصول الاعتقادية ــ ومن جملتها الروايتين المذكورتين ــ ليست من قبيل التناقض والتضاد، وإنما هي من قبيل الزيادة والنقيصة، ففي موضوعٍ ما قد يضاف مطلب ـ بحسب اختلاف حال السامع مثلاً ـ لا يتناقض مع ما يقال في موضع آخر، وعليه لا بد من الجمع بين مفاد الروايات، وبهذا الشكل يرتفع الاختلاف.

وأمّا أن أخبار الآحاد غير حجة في المسائل الاعتقادية [فيرد عليه]:

أولاً: إن في كثير من الموارد تكون الأخبار متواترةً أو بحكم المتواترة؛ لأجل احتفافها بالقرائن.

ثانياً: وإن كان خبر الواحد لا يوجب القطع، ولكن في كثير من الموارد يوجب الطمأنينة، وفي مثل هذه الموارد، مع فرض عدم وجود طريق آخر للاعتقاد، يصبح الاعتقاد على طبق خبر الواحد اعتقاداً اطمئنانياً وليس جزمياً، أي لا بد من القول: إنه قد ورد في الشريعة من طريق مطمئن في مسألة اعتقادية ما كذا وكذا.

وكذلك من حيث دلالة ظهور الكلمات في كثير من الأحيان، إذ هناك ما يوجب الطمأنينة بمراد المتكلم.

وإذا كان المقصود من الصراحة ـ التي قيلت ـ أن الكلام لا يقبل التوجيه والتأويل، ولو بمثل تأويلات القيصري، فعليه لا يوجد عندنا ـ أساساً ـ أيّ رواية أو آية صريحة؛ لأن كل آية يشار إليها تقبل الحمل والتأويل.

وعلى كل حال، فما قيل لا يقف أمام الرجوع إلى الأدلة الشرعية، بل لابد من مراجعة هذه الأدلة، فإذا كان الدليل الشرعي ـ بعد التأمل والتدبر فيه ـ يوجب يقيناً، فذلك حسن، وإذا أوجب الاطمئنان أو الظن أو أقل من ذلك، ففي المسائل الاعتقادية يتوقف عند ذلك الحد من الاطمئنان أو الظن.

ليس مقصودنا أن لدينا في المسائل الاعتقادية جميعها أدلة قطعية مائة بالمائة، ولكن هذا المطلب لا يسوّغ لنا الإغماض عن الأدلة الشرعية، أو أن نجعلها في الدرجة الثانية، ونبني أساس المعتقدات على الطريقة التعقلية، مع فرض أن المسألة خارجة عن دائرة حكم العقل القطعي.

وأما مسألة اختلاف الفقهاء، فلا يمكن قياسها باختلاف الفلاسفة، وذلك:

أولاً: إن الفقهاء لم يدّعوا أصلاً الجزم والكشف في المسائل الفقهية التي هي مورد الاختلاف والإشكال. وإنما أجزأوا العمل بآرائهم لأنفسهم ولمقلّديهم.

ثانياً: لقد سلك الفقهاء الطريق المناسب للوصول إلى الأحكام الشرعية، وهو التعبّد بالأدلة الشرعية، ولهذا فهم معذورون حتى لو أخطأوا في استنباطهم. وملاحظة اختلاف بعضهم مع البعض الآخر لا يجعل الطريق غير موصل؛ لأنهم ـ أخيراً ـ لا طريق لهم، وهم معذورون، بعد التسليم بأن العمل والفتوى بالاحتياط في المسائل جميعها باعث على العسر والحرج، ولكن هل سلك الفلاسفة الإسلاميون الطريق الواقعي للوصول إلى الحقائق؟

إنّهم بحثوا ـ ابتداءً ـ المسائل من نافذة العقل، إلاّ أنّه لم تثبت ضمانة هذا الطريق في حد نفسه، ولو لإنسان واحد ناظر من الخارج لهذا الأمر ومتوجه إلى اختلاف الفلاسفة في نتائج أفكارهم، ولهذا فهو يرى أن هذا الطريق غير آمن، وأن

عليه أن لا يسلكه.

وحقيقة الأمر: أنهم وردوا من البداية مجال العقل ـ مع فرض أن هذه المسألة ليست من المستقلات العقلية ـ ثم توصّلوا أخيراً إلى نتيجة فكرية واحدة، وطالما جزموا بهذه النتيجة، وعليه فلا مندوحة لهم إلاّ التخلّي عن كثير من الأدلة الشرعية.

ومعلوم أن الشخص القاطع بمطلب، لا يمكن منعه من ترتيب آثار القطع، ولكن يمكن تذكيره بهذا المطلب، وهو أن نتيجة أفكاره تنافي الأدلة الشرعية، طبعاً فيما لو كان هذا معتقداً بالوحي والأصول الشرعية، ذلك أنه سوف يتزلزل قطعه، ويعرف إجمالاً أن بعض أو جميع المقدمات العقلية ـ التي على أساسها قام قطعه ـ غير تامة.

وأمّا الذين ينظرون من الخارج لهذه الواقعة، فسيعرفون أن الطريق الذي يجرّ الإنسان إلى مخالفة الأدلة الشرعية طريق غير صحيح، ولا يمكن الاعتماد عليه في البناءات الاعتقادية، والظاهر أن الشيخ الكبير الأنصاري ـ في بحث القطع من الرسائل ـ أشار إلى هذا المطلب قائلاً: «وأوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية؛ لإدراك ما يتعلق بأصول الدين، فإنه تعريض للهلاك الدائم، والعذاب الخالد»[1].

الجلسة الثانية

تعبد الفلاسفة بالشرع. تقديم الفلسفة البحث العقلي على النقلي. الخلاف في مسألة علم الإمام عليه السلام. مدخل إلى جسمانية المعاد..

الأستاذ سيدان:

بيان ملخّص للجلسة السابقة:

١ ـ تثبيت حجية العقل، وأن أساس جميع المبادئ هي الحجج، وأدلة العقل.

٢ ـ انحصار الطريق في غير المستقلات العقلية بالوحي.

---

١) الأنصاري، فرائد الأُصول (الرسائل) بحث القطع ١: ٢٦.

٣ ـ الاطمئنان بالأخبار المعتبرة.

٤ ـ وجود فارق بين منهجية الفقهاء والفلاسفة الإسلاميين.

الأستاذ جوادي:

الفيلسوف الإسلامي يفكّر، وينتقي بطريقة حرة، وفي النتيجة يصيّر نفسه عبداً للوحي، ثم بعد أن يقع في شراك هذا الوحي، يتحرّك في داخله، ويبعد عن ذهنه أفكار المدارس المادية والإلحادية، وينتخب من بين الأقفاص قفص الشريعة الذهبي، فيتحدد به ويتقيّد تفكيره في محوره.

وإليك عدة نماذج من هذه التقييدات:

يقول أبو علي سينا في الشفاء في مسألة الدعاء:

«واعلم أن أكثر ما يقرّ به الجمهور، ويفزع إليه، ويقول به فهو حق، وإنما يدفعه هؤلاء المتشبّهة بالفلسفة؛ جهلاً منهم بعلله وأسبابه، وقد عملنا في هذا الباب كتاب البر والإثم...»[(١)].

أما صدر المتألهين في بحث تجرّد النفس، فيقول بعد إثبات التجرّد:

«فصل في شواهد سمعية في هذا الباب... فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب، حتى يُعلم أن الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات، وحاشا الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمةً للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفةٍ تكون قوانينها غير مطابقةٍ للكتاب والسنة»[(٢)].

ويقول صدر المتألهين الشيرازي أيضاً في شرح أصول الكافي في ذيل حديث جنود العقل:

«واعلم أنه يمكننا أن نعرف بنور الاستبصار والاعتبار وجود هذه الجنود... إلاّ أن تعيّن عددها بهذا المبلغ المعيَّن، أعني الخمسة والسبعين، وكذا عدد مقابلاتها، مما لا يعرف إلاّ بنور النبوة، ومشكاة الولاية، فمعرفة حصرها في هذا العدد، وكذا حصر مقابلاتها فيه، موكول إلى السماع من أولياء العصمة وأهل بيت النبوة

---

١) ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، المقالة العاشرة، الفصل الأول: ٥٥٥.

٢) الحكمة المتعالية (الأسفار الأربعة العقلية) ٨: ٣٠٣.

سلام الله عليهم»[١].

وعلى هذا الأساس، في ذيل بيان للمرحوم الكليني على خطبة منقولة عن أميرالمؤمنين عليه السلام والتي يقول فيها: «فلو اجتمع ألسنة الجن والإنس، وليس فيها لسان نبيّ، على أن يبينوا التوحيد بمثل ما أتى به ـ بأبي وأُمي ـ ما قدروا عليه».

هنا يقول صدر المتألهين:

«وشاهد ذلك.. فقول النبي صلى الله عليه وآله: «أنا مدينة العلم وعليّ بابها».

ثم يبين بتفصيل فضائل المولى أميرالمؤمنين عليه السلام[٢]، ولكن الظواهر لا بد أن تكون في حدّ اليقين، وفي هذه الصورة تكون قابلةً للاستدلال على الاعتقادات، ولا يجوز التمسك بالظواهر قبل الفحص عن المخصص اللبي. فإذا كان المخصص اللبي متصلاً ـ يعني يكون قرينة عقلية بديهية ـ فالمطلب واضح، وإذا كان نظرياً فلا بد من التقويم.

وعلى هذا الأساس، تناول الفلاسفة الإسلاميون البحوث العقلية، بمعنى أنه من أجل فهم المخصصات اللبية وتحديدها، إمّا أن يعثروا على برهان واضح يخالف الظواهر، كي يتخلّوا عنها، وإمّا أنّ البراهين العقلية تكون مؤيدةً للظواهر، أو أنّ العقل لا طريق له للإثبات أو النفي، وفي هذه الصورة يُتمسك بظواهر الشرع.

الأُستاذ سيدان:

لا بحث في تقيّد الفلاسفة الإسلاميين بالشرع، ولكن الكلام عمليّ داخل منهج التفكير، فلم يكن مثل هكذا مسلك، وذلك بشهادة هذا المطلب الذي نُقل عن الآخوند ملا صدرا في باب تجرد النفس، ففي كلامه أولاً طُرحت الاستدلالات العقلية، واختير المطلب على أساس هذه الأدلة، ثم راح يلتمس آيةً أو روايةً لإثبات مطلوبه وتأييده.

إضافة إلى ذلك، جعلوا المقدمات العقلية ـ التي هي محلّ الاختلاف والإشكال

---

١) شرح أصول الكافي: ٦٨ ـ ٦٩.

٢) المصدر نفسه: ٣٤٢.

ـ مزاحمةً لظواهر الشرع ومعارضة[(١)].

---

١) أقول: هناك تعليقة مطولة بعد كلام السيد سيدان في حاشية الكتاب لم أعرف هل هي منه أو من معدّ الكتاب الأخ الفاضل مهدي مرواريد، وهذا نصها (المترجم):

«وهنا نذكّر ببعض الروايات الصريحة أو الظاهرة في عدم تجرّد الروح.

١ ـ عن أبي عبدالله، عن أبيه عليهما السلام قال: «واللهِ ما من عبد من شيعتنا ينام إلاّ أصعد الله عزّ وجلّ روحه إلى السّماء فيبارك عليها، فإن كان قد أتى عليها أجلها جعلها في كنوز رحمته، وفي رياض جنّته، وظلّ عرشه. وإن كان أجلها متأخّراً بعث بها مع أَمَنَته من الملائكة ليردّها إلى الجسد الّذي خرجت منه لتسكن فيه... الحديث».

[بحار الأنوار ٦١: ٥٤، عن الكافي وأمالي الصدوق]

٢ ـ عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ العباد إذا ناموا خرجت أرواحهم إلى السماء، فما رأت الروح في السماء فهو الحقّ، وما رأت في الهواء فهو الأضغاث، ألا وإنّ الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف، فإذا كانت الروح في السماء تعارفت وتباغضت، فإذا تعارفت في السماء تعارفت في الأرض، وإذا تباغضت في السماء تباغضت في الأرض».

[بحار الأنوار ٦١: ٣١]

٣ ـ عن أبي عبدالله، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا ينام الرجل وهو جُنُب، ولا ينام إلاّ على طهور، فإن لم يجد الماء فَلْيَتَيمم بالصعيد، فإنّ روح المؤمن ترفع إلى الله تبارك وتعالى فيقبلها ويبارك عليها، فإن كان أجلها قد حضر جعلها في كنوز رحمته، وإن لم يكن أجلها قد حضر بعث بها مع أمنائه من ملائكته فيردّونها في جسدها».

[بحار الأنوار ٦١: ٣١]

٤ ـ عن محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي﴾ كيف هذا النفخ؟ فقال: إنّ الروح متحرّك كالريح، وإنّما سمّي روحاً؛ لأنّه اشتقّ اسمه من الريح، وإنّما أخرجه على لفظة الريح؛ لأنّ الروح مجانس للريح، وإنّما أضافه إلى نفسه؛ لأنّه اصطفاه على سائر الأرواح كما اصطفى بيتاً من البيوت فقال: بيتي، وقال لرسول من الرسل: خليلي، وأشباه ذلك، وكلّ ذلك مخلوق مصنوع محدث، مربوب مدبّر».

[بحار الأنوار ٦١: ٢٨؛ أصول الكافي ١: ١٣٣؛ الاحتجاج ٢: ٢٢٣]

٥ ـ عن هشام بن الحكم، عن الصادق عليه السلام قال: ـ في جواب مسألة ـ «.. والروح جسم رقيق =

الأُستاذ جوادي:

يُبحث في الكتب الفلسفية والعقلية أولاً في الاستدلالات العقلية، ثم الأدلة النقلية، على عكس الكتب الحديثية، وهذا تقديم وتأخير في مرحلة البيان، وهو ما تقتضيه طبيعة الكتابة ليس إلاّ.

ولم يلج الفقهاء في المسائل الاعتقادية، ولا بحثوا ذلك، بل إنهم اقتصروا في هذه المسائل على ذلك الإيمان الإجمالي، ذلك أنّهم إذا وردوا البحث سوف يرون ـ مع الأخذ بنظر الاعتبار الروايات والأدلة الشرعية ـ حصول الاختلاف في النظريات والآراء، كما هو الحال في الفروع.

الأُستاذ سيدان:

عمدة البحث، أن الفلاسفة الإسلاميين يجعلون المقدمات العقلية غير الواضحة والمختلف فيها مزاحمةً للروايات الواضحة الدلالة، فإذا كنّا بصدد تحديد السبيل السليم لمعرفة الواقع، فإن طريق المعرفة الذي يحكم العقل به (طبعاً في الموارد التي يفقد العقل ابتداءً الحكم الواضح فيها)، ينحصر في ضرورة الرجوع ابتداءً ـ قبل تلوّث الذهن بالمقدمات والاصطلاحات ـ إلى الوحي.

وبعيداً عن التأويل، والحبّ والبغض، تناقش الأدلة الشرعية، مع التأمل والتدبر في مفادها، وهنا يفهم ـ على نحو العلم الإجمالي ـ أن الدليل العقلي الصحيح ليس خلاف المستفاد من الأدلة الشرعية، إذ كيف يمكن أن نستفيد من الشريعة في موضوعٍ ما خلاف ما يحكم به العقل الواقعي؟!

نعم، قد يقال: إن الأئمة عليهم السلام كانوا في مقام الهداية والتعليم، ولهذا تحدثوا

= قد ألبس قالباً كثيفاً ـ إلى أن قال ـ : أفيتلاشى الروح بعد خروجه عن قالبه أم هو باق؟ قال عليه السلام: بل هو باقٍ إلى وقت يُنفخ في الصور، فعند ذلك تبطل الأشياء وتفنى، فلا حسّ ولا محسوس، ثم أعيدت الأشياء كما بدأها مدبّرها...».

[بحار الأنوار ٦١: ٣٢ عن الاحتجاج]

ولأجل المزيد من المعلومات حول هذا الموضوع راجع: تنبيهات حول المبدأ والمعاد، ميرزا حسن علي مرواريد: ٢٢٥؛ ميزان المطالب، ميرزا جواد آقا طهراني: ٢٦٠.

بأحاديث غامضة ملغّزة، ولم يقصدوا الظاهر فضلاً عن الصريح، وأنّ اعتمادهم في هذا الخلاف الظاهر كان على بعض المقدمات العقلية المختلف فيها أساساً، وهو كما ترى.

وأمّا ما قيل: من أن الفقهاء إذا وردوا ميدان المناقشة سوف يرون الاختلاف الكثير، فنقول: إن الاختلاف الذي يعني تعارض الروايات قليل في المسائل الاعتقادية، وما ذكر من نماذج إنما هو من نوع واحد، فمثلاً الخطبة التي في التوحيد المنقولة عن الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام نجد نظيرها في أقوال الإمام الرضا عليه السلام.

وعليه، إذا كانت الأدلة الأساسية هي الروايات والآيات، وتم النظر فيها بتأمل وإنصاف، فسوف يقل اختلاف وجهات النظر فيها. نعم، إلاّ إذا كانت أفكار الناظرين في الروايات مشوبة قبلاً بالمقدمات العقلية الخلافية، الأمر الذي يوجب الاختلاف أيضاً؛ لأن كلاً منهم يريد أن يوجّه الروايات وتعبيراتها طبقاً لوجهات نظره.

الأُستاذ جوادي:

إنّ مسألة علم الإمام عليه السلام مسألة اعتقادية واقعة موقع الاختلاف الشديد بين العلماء، مع أن طرفي النزاع قد تناولا المسألة ناظرين كليهما إلى الأدلة الشرعية، ومن ذلك الاختلاف الواقع بين الفقيهين الكبيرين: صاحب الجواهر والشيخ الأنصاري في هذه المسألة، فقد قال صاحب الجواهر ـ في هذا الباب ـ الكلامَ المعروف في مبحث (الكر)، وإن كان قد عدل عنه فيما بعد، وقد تعرّض الشيخ الأنصاري لكلام صاحب الجواهر في كتاب الطهارة ـ بحسب ما نقل عنه ـ وقال: «تعالى الله وتعالوا عن ذلك علواً كبيراً».

الإشكال المطروح في مبحث (الكر)، كان عبارة عن عدم التطابق بين التقديرين: الوزن والمساحة، وقد سجّل صاحب الجواهر في هذا البحث إشكالاً في سياق الجواب عن هذه المسألة، وقد نقل الشيخ الأنصاري كلام صاحب الجواهر وردّ عليه بهذا النحو:

«نعم، دفعه بعض بوجهٍ أشكل، وهو منع علم الإمام عليه السلام بنقص الوزن دائماً عن المساحة، ولا غضاضة فيه؛ لأن علمهم ليس كعلم الخالق، فقد يكون قدّروه بأذهانهم الشريفة وأجرى الله الحكم عليه، وفيه ما لا يخفى، فإن هذا يرجع إلى نسبة الغفلة في الأحكام الشرعية، بل الجهل المركب إليهم، وتقرير الله سبحانه إيّاهم على هذا الخطأ، وتعالى الله وتعالوا عن ذلك علواً كبيراً»(١).

الأُستاذ سيدان:

من غير الواضح أن صاحب الجواهر أقام اختياره وجهةَ النظر المذكورة على أساس التتبع الكامل في الروايات والأدلة.

وإنما خطر على ذهنه هذا الموضوع، ضمن مناقشة مسألة فقهية، فأشكل باقتضاب، وكما ذكرتم، فقد عدل بعد ذلك عنه(٢).

الأُستاذ جوادي:

أمّا مسألة المعاد في نظر المرحوم الآخوند [صدر المتألهين]، فهي تتطابق مع وجهة نظر أبي علي [بن سينا]. قال أبو علي في إلهيات الشفاء:

«يجب أن يُعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلاّ من طريق الشريعة وتصديق خبر النبي، وهو الذي للبدن عند البعث. وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى تعلم. وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها سيدنا ومولانا ونبينا محمد صلى الله عليه وآله حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، ومنه ما هو مدرك بالعقل...»(٣). ومثل هذه العبارة ما أورده في كتاب النجاة(١).

---

١) كتاب الطهارة للشيخ مرتضى الأنصاري: ٢٥، الماء المحقون.

٢) إن استحضار المثال أعلاه بوصفه أنموذجاً من الاختلاف الشديد بين العلماء في علم الإمام عليه السلام غير مناسب، بل هو اشتباه فاحش من صاحب الجواهر، وقد شكّل بنفسه جبهة، في مقابل جميع علماء الإمامية. مع أنه قد يصدر الاشتباه من كل أحد، ولذلك لا يمكن القول: إنه أفاد هذا الجواب؛ لأنه استند إلى رواية خاصة. وإنما خطر هذا في ذهنه، في سياق مواجهته هذه المشكلة العلمية الفقهية، ثم بعد ذلك تنبّه لاشتباهه، وعدل عن نظره السابق.

٣) إلهيات الشفاء، الفصل الثامن من المقالة التاسعة: ٤٦٠، تحقيق الشيخ الآملي.

وقد تعرض ملا صدرا في شرح الهداية الأثيرية لأثير الدين الأبهري لنفس هذه المسألة بهذا النحو، فقال: «ومما يجب أن يُعلم، قبل الخوض في تلك المقاصد، أن المعاد على ضربين: ضرب لا يفي بوصفه وكنهه إلاّ الوحي والشريعة، وهو الجسماني باعتبار البدن اللائق بالآخرة وخيراته وشروره، والعقل لا ينكره»(٢).

ثم قال: «ثم اعلم أن إعادة النفس إلى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا، مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة، كما نطقت به الشريعة...»(٣).

وقال في الأسفار بعد تمهيد الأُصول والمقدمات:

«فصل في نتيجة ما قدمناه، وثمرة ما أصّلناه.

أقول: إن من تأمل وتدبّر في هذه الأُصول والقوانين... لم يبق له شك وريب في مسألة المعاد وحشر النفوس والأجساد، ويعلم يقيناً ويحكم بأن هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامة بصورة الأجساد، وينكشف له أن المُعاد في المَعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما»(٤).

وقال: «فالاعتقاد بحشر الأبدان يوم القيامة هو أن يبعث أبداناً من القبور، إذا رأى أحد كل واحد منها يقول: هذا فلان بعينه»(٥).

وأمّا ظواهر الكلمات المنقولة عن الملا صدرا ـ كما نقلتم في تفسير آية: ﴿وَأَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ﴾ الحج: ٧ ـ والتي دلت على أن البدن قبر، وتحشر

---

١) أنظر: النجاة، الحكمة الإلهية: ٢٩١، (طبع إيران).

٢) شرح الهداية الأثيرية، خاتمة للقسم الثالث من كتاب الهداية في أحوال النشأة الآخرة للنفس الناطقة: ٣٧٦، الطبع الحجري.

٣) المصدر نفسه، في بيان إعادة النفس في الآخرة: ٣٨١.

٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٩: ١٩٧.

المناسب الرجوع في المورد أعلاه إلى حاشية الأسفار، حتى يُعلم أن المقصود من هذه العبارة المعنى الذي سوف يأتي بيانه.

٥) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٩: ٢٠٠.

الأرواح من الأبدان، فليس معنى ذلك، أن المعاد روحاني، وأن اللذات منحصرة باللذات الروحية. وإنما المقصود أن حكم الإنسان في ذلك العالم حكمه في هذا العالم، ففي هذا العالم الذي تكون فيه الروح مقيدةً بالبدن، هناك نوعان من اللذة:

١ ـ اللذات الروحية والفكرية.

٢ ـ اللذات الحسية (الجسمانية).

والصحيح أن يقال بالنسبة إلى الالتذاذ الروحي: الإنسان حين يبعث من قبر البدن، يخرج من الالتذاذ والتقيد بالجسم، يقول صدر الدين الشيرازي في توضيح قوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾ الرحمن: ٤٦: «إن الجنة جنتان: روحانية؛ وجسمانية».

ويقول كذلك: «ولك أن تقول: العالم عالمان»[١]، فعلى هذا يكون للمقربين كلتا الجنتين، وليس المقصود حصر المعاد بالروحاني. ولا بد من إعمال هذا التوجيه في كلمات الشيخ الصدوق أيضاً، وعليه، لا يبقى وجه لاعتراض الشيخ المفيد عليه.

قال الصدوق، على ما نقل عنه في بحار الأنوار: «اعتقادنا في الجنة أنها دار البقاء ودار السلامة... وأنها دارٌ أهلها جيران الله، وأولياؤه، وأحبّاؤه، وأهل كرامته، وهم أنواع على مراتب:

منهم: المتنعمون بتقديس الله وتسبيحه وتكبيره في جملة ملائكته.

ومنهم: المتنعّمون بأنواع المآكل والمشارب والفواكه، والأرائك، وحور العين، واستخدام الولدان المخلدين، والجلوس على النمارق والزرابي، ولباس السندس والحرير، كل منهم إنما يتلذذ بما يشتهي ويريد، حسب ما تعلّقت عليه همته، ويُعطى ما عبد الله من أجله»[٢].

وقال الشيخ المفيد عند نقله لهذا الكلام:

«وليس في الجنة من البشر من يلتذ بغير مأكل ومشرب، وما تدركه

---

١) المصدر نفسه ٢: ٥٠٣ ـ ٥٠٤.

٢) بحار الأنوار ٨: ٢٠٠.

الحواس من الملذّات. وقول من زعم: أن في الجنة بشراً يلتذّ بالتسبيح والتقديس من دون الأكل والشرب، قول شاذّ عن دين الإسلام، وهو مأخوذ من مذهب النصارى الذين زعموا: أن المطيعين في الدنيا يصيرون في الجنة ملائكةً، لا يطعمون ولا يشربون ولا ينكحون، وقد أكذب الله هذا القول في كتابه بما رغّب العالمين فيه من الأكل والشرب والنكاح، فقال تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وِظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَواْ...﴾ الرعد: ٣٥»[1].

ولا بد أن يقال: لم يكن الصدوق ناظراً في كلامه المتقدّم إلى إنكار اللذائذ الحسية لجماعةٍ من أهل الجنة، بل مقصوده أن المقربين يحصلون ـ مضافاً إلى اللذات الروحانية ـ على اللذات الجسمانية..

والحاصل: إن نظر الملا صدرا عين وجهة نظر أبي علي بن سينا في باب المعاد الروحاني والجسماني، وكذلك هو ـ أيضاً ـ نظر المحدثين وعلماء الإسلام.

الجلسة الثالثة

نقل نصوص الملا صدرا في المعاد. المعاد العنصري أو الصوري.

تطابق رأي الملا صدرا مع رأي محدثي الإسلام أو لا..

الأستاذ سيدان:

وصلنا في الكلام إلى هنا، حيث قلتم: إن نظر الملا صدرا مطابق لنظر المحدثين وعلماء الإسلام القائلين بالمعاد الجسماني، ولكن يبدو أنه فسر كلمة «جسماني» في كثير من الموارد، بأن المقصود من الجسم ليس هو الجسم المادي والبدن العنصري؛ لأن في عالم ما بعد المادة، لا وجود ولا أثر لهذا العالم المادي، وإنما المقصود الهيئة التي تبتدعها النفس، وذلك بالنسبة إلى أكثر النفوس، وأمّا بالنسبة إلى المتصفين بالكمال فلا يوجد حتى جسم بهذا المعنى أيضاً.

وبذلك نتوصل إلى نقطة مهمة من البحث، هي: هل تحشر في العالم الآخر الأرواح مع مادة هذه الدنيا والجسم العنصري أو لا؟

---

١) المصدر نفسه: ٢٠٢.

نظر جمهور الفقهاء والمحدثين أن البدن المادي الدنيوي يحشر مع الروح المتعلق بها، ولو مع الاختلاف في العوارض والآثار، لكن الملا صدرا لم يقبل هذا المعنى، وبما أنه أوضح هذا المطلب في موارد متعددة ببيان واضح، فإذا كان هناك إجمال وتشابه في بعض كلماته، فلا بد أن يُفسَّر على هذا المعنى، وإلاّ فإن كلماته ستغدو متناقضة.

والآن نأتي بمقاطع من الأسفار الأربعة تكون شاهداً على ذلك:

يقول: «حكمة عرشية: إن للنفس الإنسانية نشآت ثلاث إدراكية:

النشأة الأُولى: هي الصورة الحسيّة الطبيعية، ومظهرها الحواس الخمس الظاهرة، ويقال لها: الدنيا؛ لدنوّها وقربها؛ لتقدّمها على الأخيرتين، وعالم الشهادة؛ لكونها مشهودة بالحواس، وشرورها وخيراتها معلومة لكل أحد لا يحتاج إلى البيان، وفي هذه النشأة لا يخلو موجود عن حركته واستحالته، ووجود صورتها لا تنفك عن وجود مادتها.

والنشأة الثانية: هي الأشباح والصور الغائبة عن هذه الحواس، ومظهرها الحواس الباطنة، ويقال لها: عالم الغيب والآخرة، لمقايستها إلى الأُولى؛ لأن الآخرة والأُولى من باب المضاف، ولهذا لا يعرف إحداهما إلاّ مع الأُخرى كالمتضائفين، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ الواقعة: ٦٢. وهي تنقسم إلى الجنّة: وهي دار السعداء، والجحيم: وهي دار الأشقياء، ومبادئ السعادة والشقاوات فيهما هي الملكات والأخلاق الفاضلة والرذيلة.

والنشأة الثالثة: هي العقلية، وهي دار المقربين ودار العقل والمعقول، ومظهرها القوة العاقلة من الإنسان إذا صارت عقلاً بالفعل، وهي لا تكون إلاّ خيراً محضاً ونوراً صرفاً.

فالنشأة الأُولى دار القوة والاستعداد والمزرعة لبذور الأرواح، ونبات النيات والاعتقادات، والأخيرتان كلّ منهما دار التمام والفعلية، وحصول الثمرات، وحصاد المزروعات.

فإذا تقرّر هذا، ولم تكن النفس ذات قوة استعدادية ساذجة من الصّور والأوصاف والملكات النفسانية، إلاّ في أوّل كونها الدنياوي ومبدأ فطرتها الأصلية

قبل أن تخرج قوتها الهيولائية النفسانية إلى فعلية الآراء والملكات والأخلاق، فلا يمكن لها بعد أن يخرج في شيء منها من القوة إلى الفعل أن يتكرّر لها القوة الاستعدادية بحسب فطرة ثانية هي أيضاً في هذا العالم، وتكوّن آخر لأجل تعلّق بمادة أُخرى حيوانية»[1].

وقال في موضع آخر:

«وليس لقائل أن يقول: ما قررتم في إبطال النقل بعينه جار في تعلّق النفوس إلى الأبدان في النشأة الآخرة...

لأنا نقول: الأبدان الأُخروية ليس وجودها وجود استعدادي، ولا تكوّنها بسبب استعدادات المواد وحركاتها وتهيؤاتها واستكمالاتها المتدرّجة الحاصلة لها عن أسباب غريبة ولواحق مفارقة. بل، تلك الأبدان لوازم تلك النفوس، كلزوم الظل لذي الظل، حيث إنها فائضة بمجرّد إبداع الحق الأول لها بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوابل وجهاتها الاستعدادية، فكل جوهر نفساني مفارق يلزم شبح مثالي ينشأ منه بحسب ملكاته وأخلاقه وهيئاته النفسانية، بلا مدخلية الاستعدادت وحركات المواد، كما في هذا العالم شيئاً فشيئاً.

وليس وجود البدن الأُخروي مقدماً على وجود نفسه. بل، هما معاً في الوجود من غير تخلّل الجعل بينهما، كمعية اللازم والملزوم والظل والشخص، فكما أن الشخص وظلّه لا يتقدم أحدهما على الآخر، ولم يحصل لأحدهما استعداد من الآخر لوجوده، بل، على سبيل التبعية واللزوم، فهكذا قياس الأبدان الأُخروية مع نفوسها المتصلة بها...»[2].

وقال بعد عدّة صفحات:

«والجواب: إنّ التجرد الواقع في كلام المشكّك، إن أراد به التجرّد عن الأجسام الحسية والأشباح البرزخية جميعاً، فليس الحال كذلك في نفوس

١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٩: ٢١.

٢) المصدر نفسه: ٢١.

الناقصين والمتوسّطين؛ لأنها وإن تجرّدت عن الحسية لم يتجرّد عن المثالية...»[١].

وقال أيضاً:

«وأما قوله: لما كانت النفوس المفارقة عن الأبدان غير متناهية، يلزم اجتماع المفارقات كلها .. الخ، فهو مدفوع.

أمّا أوّلاً فلأنّ الكلام ليس في جميع المفارقات من النفوس. بل إنّما هو في نفوس الأشقياء، ولا يلزم ما ذكره. فإن النفوس بعضها ممّا لا يتعلّق بالأجرام، وما يتعلّق منها بالأشباح المثالية وإن فرض كونها غير متناهية، لم يلزم منه فساد؛ لعدم التزاحم في الأشباح المثالية على محلّ واحد مادّي، فيجوز عدم تناهيه»[٢].

وقال أيضاً:

«تأييد وتذكرة: ومما يؤيد ما ذكرناه من بطلان تعلّق النفوس بعد الموت بجرم فلكي أو عنصري، وينوّر ما قرّرناه من أن الصور الأُخروية التي بها نعيم السعداء وجحيم الأشقياء، ليست هي التي انطبعت في جرم فلكي أو غير فلكي، بل هي صورة معلّقة موجودة للنفس من النفس في صقع آخر، مرتبة بأعمال وأفعال حدّث عنها في دار الدنيا، وأثمرت في ذاتها أخلاقاً وملكات مستتبعة لتلك الصور المعلّقة.. هو ما قاله قدوة المكاشفين محيي الدين العربي»[٣].

وقال في ذلك المجلّد أيضاً:

«... فإنها إذا فارقت هذا البدن فإن كانت خيّرة، فلا محالة لها سعادة غير حقيقية من جنس ما كانت توهّمته وتخيلته، وبلغت إليه همّته، وسمعت من أهل الشرائع من الحور والقصور، والسدر المخضود، والطلح المنضود، والظلّ الممدود.. وهذا ممّا لا إشكال في إثباته عندنا؛ لأنّ الصور الأُخروية المحسوسة حصولها غير

---

١) المصدر نفسه: ٣٧. ثم قال بعد ذلك: «وإن أراد به التجرّد عن الحسيّة دون المثالية. فهو صحيح ولا فساد فيه، كما سيجيء بيانه في باب المعاد».

٢) المصدر نفسه: ٣٩.

٣) المصدر نفسه: ٤٤ ـ ٤٥. والصحيح. محي الدين بن عربي.

مفتقر إلى موضوع ومادّة كما أشرنا إليه»[١].

وقال أيضاً:

«وأنزل من هذه المرتبة من الاعتقاد في باب المعاد وحشر الأجساد، اعتقاد علماء الكلام ـ كالإمام الرازي ونظرائه ـ بناءً على أن المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات أجزاء مادية لأعضاء أصلية باقية عندهم، وتصويرها مرة أخرى بصورة مثل الصورة السابقة: ليتعلق النفس بها مرة أخرى، ولم يتفطّنوا بأن هذا حشر في الدنيا لا في النشأة الأُخرى، وعود إلى الدار الأُولى دار العمل والتحصيل لا إلى دار العقبى دار الجزاء والتكميل.

فأين استحالة التناسخ؟ وما معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَقَادِرُونَ﴾ المعارج: ٤٠ ﴿عَلَى أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ الواقعة: ٦١..؟ ولا يخفى على ذي بصيرة أن النشأة الثانية طورٌ آخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين، وأن الموت والبعث ابتداء حركة الرجوع إلى الله أو القرب منه، لا العود إلى الخلقة الماديّة والبدن الترابي الكثيف الظلماني»[٢].

وهكذا يقول بعد تبيانه نظر المتكلّمين:

«وهذا نهاية ما بلغ إليه فهم أهل الكلام، وغاية ما وصلت إليه قوّة نظر علماء الرسوم في إثبات النشأة الآخرة، وحشر الأجسام، ونشر الأرواح والنفوس، وفيه ـ مع قطع النظر عن مواضع المنع والخدش، وعن تحريف الآيات القرآنية عن معانيها.. ـ إن ما قرّره وصوّره ليس من إثبات النشأة الأخرى، وبيان الإيمان بيوم القيامة في شيء أصلاً، فإن الّذي يثبت من تصوير كلامه وتحرير مرامه ليس إلاّ إمكان أن يجتمع متفرقات الأجزاء المنبثة في أمكنة متعددة وجهات مختلفة من الدنيا، ويقع منضماً بعضها إلى بعض في مكان واحد، فيفيض عليها صورة مماثلة للصورة السابقة المنعدمة؛ فيعود الروح من عالمه التجرّدي القدسي بعد أحقاب كثيرة ما كانت فيه رَوح وراحة تارةً أخرى إلى هذا العالم، متعلقة بهذا البدن الكثيف

---

١) المصدر نفسه: ١٤٨.

٢) المصدر نفسه: ١٥٣.

المظلم.

وإنّما سمي يوم الآخرة بيوم القيامة؛ لأن فيه يقوم الروح عن هذا البدن الطبيعي، مستغنياً عنه في وجوده، قائماً بذاته وبذات مبدعه ومنشئه. والبدن الأُخروي قائم بالروح هناك، والروح قائم بالبدن الطبيعي ها هنا؛ لضعف وجوده الدنيوي، وقوّة وجوده الأُخروي...»[1].

وقال:

«وقد أشرنا إلى أن وجود الأُمور الأُخروية أصفى من التركيب، وأعلى من الامتزاج، وأقرب إلى الوحدة الخالصة من هذه الأُمور الدنيوية، فكما أن فعله الخاص في الابتداء هو إنشاء النشأة الأُولى. لا تركيب المختلفات وجمع المتفرقات، فكذلك حقيقة المعاد، والفعل اللائق به إنشاء النشأة الثانية وهو أهون عليه من إيجاد المكوّنات في الدنيا التي تحصل بالحركات من الأجساد والاستحالات في المواد؛ لأن الآخرة خير وأبقى، وأدوم وأعلى. وما هو كذلك، فهو أولى وأنسب في الصدور عن المبدأ الأعلى وأهون عليه تعالى، كما قال: ﴿**وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ الروم: ٢٧»[2].

وقال أيضاً:

«وقد اتفق المحققون من الفلاسفة والمليّين على حقيّة المعاد، وثبوت النشأة الباقية، لكنّهم اختلفوا في كيفيّته، فذهب جمهور الإسلاميين وعامة الفقهاء وأصحاب الحديث إلى أنه جسماني فقط، بناءً على أنّ الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم، والماء في الورد، والزيت في الزيتونة.

وذهب جمهور الفلاسفة وأتباع المشائين إلى أنّه روحاني، أي عقلي فقط؛ لأن البدن ينعدم بصوره وأعراضه لقطع تعلّق النفس عنها، فلا يعاد بشخصه تارة أخرى، إذ المعدوم لا يعاد.

والنفس جوهر مجرّد باق لا سبيل إليه للفناء، فتعود إلى عالم المفارقات؛ لقطع

---

١) المصدر نفسه: ١٥٦.

٢) المصدر نفسه: ١٦٢.

التعلّقات بالموت الطبيعي.

وذهب كثير من آكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وجماعة من المتكلّمين، كحجة الإسلام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الإصفهاني وكثير من أصحابنا الإمامية، كالشيخ المفيد وأبي جعفر الطوسي والسيد المرتضى والعلامة الحلَي والمحقق الطوسي رضوان الله تعالى عليهم أجمعين إلى القول بالمعادين جميعاً، ذهاباً إلى أن النفس مجرّدة تعود إلى البدن، وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية إلاّ أن الفرق...

إلى أن قال:

ثم إنّ هؤلاء القائلين بالمعادين جميعاً اختلفت كلماتهم في أن المعاد من جانب البدن، أهو هذا البدن بعينه أو مثله؟ وكل من العينية أو المثلية، أيكون باعتبار كل واحد من الأعضاء والأشكال والتخاطيط أم لا؟

والظاهر أن هذا الأخير لم يوجبه أحد، بل كثير من الإسلاميين مال كلامهم إلى أنّ البدن المعاد غير البدن الأوّل بحسب الخلقة والشكل...

إلى أن قال:

هذا تحرير المذاهب والآراء. والحقّ كما ستعلم أن المُعاد في المَعاد هو هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً، فالنفس هذه النفس بعينها، والبدن هذا البدن بعينه، بحيث لو رأيته لقلت رأيته بعينه فلان الّذي كان في الدنيا...

(وقد أوضح المرحوم السبزواري ذلك في حاشيته):

أي البدن البرزخي والأُخروي، هذا البدن الدنيوي لكن لا بوصف الدنيوية والطبيعية، وإنّما كان هو هو بعينه لما مضى، وسيأتي أن شيئية الشيء بصورته، أي الصورة البدنية لا بمادته وبصورته»[1].

وقال بعد ذلك:

«المقام الرابع: في الاعتقاد بالصور التي في الآخرة، هو مقام الراسخين في العرفان الجامعين بين الذوق والبرهان، وهو الإذعان اليقيني بأن هذه الصور التي

---

١) المصدر نفسه: ١٦٥ ـ ١٦٦، وحاشية رقم (١).

أخبرت بها الشريعة وأنذرت بها النبوة، موجودات عينية وثابتات حقيقية، وهي في باب الموجودية والتحقق أقوى وأتم وأشد وأدوم من موجودات هذا العالم، وهي الصور المادية، بل، لا نسبة بينهما في قوّة الوجود، وثباته ودوامه، وترتب الأثر عليه، وهي على درجات:

بعضها صور عقلية، هي جنة الموحدين المقربين.

وبعضها صور حسية ملذّة، هي جنّة أصحاب اليمين وأهل السلامة والمسلمين، أو مؤلمة هي جحيم أصحاب الشمال من الفاسقين أو الضالّين والمكذبين بيوم الدّين. ولكن ليست محسوساتها كمحسوسات هذا العالم، بحيث يمكن أن يرى بهذه الأبصار الفانية والحواس الداثرة البالية، كما ذهب إليه الظاهريّون المسلمون.

ولا أنّها أمور خيالية وموجودات مثالية لا وجود لها في العين، كما يراه بعض أتباع الرواقيين وتبعهم آخرون.

ولا أنها أمور عقلية أو حالات معنوية وكمالات نفسانية.

وليست بصورة وأشكال جسمانية وهيئات مقدارية، كما يراه جمهور المتفلسفين من أتباع المشائين. بل، إنّما هو صور عينية جوهرية موجودة لا في هذا العالم الهيولائي، محسوسة لا بهذا الحواس الطبيعية، بل موجودة في عالم الآخرة، محسوسة بحواس آخروية، نسبة الحاس إلى الحاس كنسبة المحسوس إلى المحسوس»[1].

وقال في موضع آخر:

«واعلم أنّ لكل نفس من نفوس السعداء في عالم الآخرة مملكة عظيمة الفسحة، وعالماً أعظم وأوسع مما في السماوات والأرضين، وهي ليست خارجة عن ذاته، بل جميع مملكته ومماليكه، وخدمه وحشمه، وبساتينه وأشجاره، وحوره وغلمانه، كلها قائمة به، وهو حافظها ومنشئها بإذن الله تعالى وقوته. ووجود الأشياء الأُخروية وإن كانت تشبه الصور التي يراها الإنسان في المنام أو في بعض

---

١) المصدر نفسه: ١٧٤ ـ ١٧٥.

المرايا؛ لكن يفارقها بالذات والحقيقة...»[١].

ويقول أيضاً:

«فكل نفس من النفوس إذا انقطع تعلّقها عن البدن بالموت وخلت، وبخراب البيت ارتحلت، تصير حواسها الباطنيّة لإدراك أمور الآخرة أشد وأقوى، فتشاهد الصور العينية الموجودة في تلك الدار، ولا يختصّ ذلك بنفس دون نفس...»[٢].

الأُستاذ جوادي:

البحث قد ورد مرحلةً أخرى، فقد كان البحث في المرحلة الأولى، هل أن المعاد عند الفلاسفة الإسلاميين منحصر بالمعاد الروحي، أو أنه روحي وجسماني أيضاً؟

وقلنا: إنّ كلاهما معاد في الفلسفة الإسلامية، فإن للإنسان في القيامة روح وبدن.

وأمّا المرحلة الثانية: فالبحث في أنه هل الجسم (الذي قلنا: بأنه المحشور في القيامة) مادي أو غير مادي؟

صدر المتألّهين قائل هنا بأن الجسم صوري لا مادي، وهذا هو نظر المحدثين أيضاً، وإن لم يصرحوا به في قالب الاصطلاح.

وتوضيح الموضوع هو أنه قد ذُكرت خصوصيات في الأحاديث وكلمات المحدّثين بالنسبة إلى الجنة وأهلها، ولازمها هو أن الجسم صوري لا مادي، فمثلاً لو سئل المحدّثون إن أهل الجنة إذا أرادوا استطلاع بعضهم عن أخبار البعض الآخر ـ وكان كل واحد منهم في غرفة ـ هل يحتاجون الانتقال المكاني والحركة؟

فسوف يكون جوابهم: لا.

ثم هل يحتاجون في قطف الثمار إلى حركة من مكانهم؟

فسيقولون: لا.

وهل يحتاج شواء اللحم إلى تهيئة مقدمات الصيد، والحركة من مكان

---

١) المصدر نفسه: ١٧٦ ـ ١٧٩.

٢) المصدر نفسه: ١٧٨.

لآخر؟

سيقولون: لا، بل بمجرد إرادتهم لحماً مشوياً سوف يحضر عندهم.

فموجودات عالم الدنيا تحتاج إلى مقدمات حتى يتحقق لها ذلك، ولكن نظام الآخرة نظام: ﴿**كن فيكون**﴾[1]. فهنا لا يحتاج الشيء إلى طيّ المراحل الوجودية الخاصة. وليس في البين حركة وتدرّج، ويسمون هكذا موجود، الموجود الصوري غير المادي. ومع أنه جسم، ولكنه ليس جسم مثل الجسم الدنيوي في كيفية تكوّنه وفي آثاره. وإن شئت أن تقول: جسم مادي، ولكن ليس فيه أثر من آثار الجسم المادي الدنيوي.

والخلاصة: فما هو مسلّم وثابت، والاعتقاد به لازم، هو جسمانية المعاد، ولكن اختصاصه بكونه مادياً أو صورياً ليس من الضروريات. ومما يؤيد هذا الأمر كلام الشيخ جعفر كاشف الغطاء في كتاب كشف الغطاء، يقول:

«المبحث الثالث: في المعاد الجسماني.

ويجب العلم بأنه تعالى يعيد الأبدان بعد الخراب، ويرجع هيئتها الأُولى بعد أن صارت إلى التراب...».

إلى أن قال: «ولا يجب المعرفة على التحقيق التي لا يصلها إلاّ صاحب النظر الدقيق، كالعلم بأن الأبدان هل تعود بذواتها أو إنما يعود ما يماثلها بهيئاتها...»[2].

والذي يظهر من هذا الكلام أنّه لا يلزم التحقيق أو العلم بأن الأبدان في المعاد تعود إلى حالتها المادية، أو تكون على هيئة الأبدان وصورتها، وكل واحد من الاحتمالين وارد، والاحتمال الثاني «إنما يعود ما يماثلها» هو الوجه الذي اختاره الملا صدرا.

وحاصل ذلك أنّ المحدِّثين قالوا ـ طبقاً للروايات الواصلة ـ : إنّ الجنة نشأة: (كن فيكون)، وهناك كل شيء يوجد فإنه يوجد بإرادة الإنسان، فمثلاً فوران عين الماء بإرادة الإنسان، ونور المؤمن يضيء ـ طبعاً لنفسه ـ القيامة، وهذه النشأة

---

١) ورد هذا المقطع القرآني في ثمانية مواضع، وأحدها في سورة البقرة: ١١٧.

٢) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، الفن الأول في الاعتقادات، المبحث الثالث ١: ٦٠.

بالاصطلاح الفلسفي هي النشأة الصورية، ففي هذه الدنيا تعتمد النفس على البدن، وهناك يعتمد البدن على النفس، وقد نقلت رواية في ذيل الآية الكريمة: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ إبراهيم: ٤٨، عن أبي أيوب الأنصاري، قال:

«أتى النبي ﷺ حبر من اليهود وقال: أرأيت إذ يقول الله: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾، فأين الخلق عند ذلك؟ قال: «أضياف الله لن يعجزهم ما لديه»[1].

الأُستاذ سيدان:

إن نتيجة ما تفضلتم به من إيضاح هي أنّ ما صرّح به الآخوند ملا صدرا من أنّ الجسم المحشور ليس هو الجسم المادي العنصري، بل الجسم الصوري، هو عينه مراد المحدثين، وإن كانوا لم يتكلموا فيه طبقاً للاصطلاح الوارد، ولكن بما أنهم بينوا الآثار والخواص التي هي ليست آثار وخواص الجسم المادي، من قبيل: عدم التدرج في الوجود، وعدم الاحتياج للفاصلة الزمانية في التحقق بالإرادة، فإذن محتوى كلام المحدثين هو مقصود صدر المتألهين.

وهنا أقول:

أولاً : إجراء المصالحة بين المحدّثين والملا صدرا، وأن مراد كليهما أمر واحد، بمعنى أنه لا اختلاف بين العلماء في كيفية الجسم المحشور، ويُستفاد من وجود تنافٍ مع كلمات أهل الفن في طريقة طرح الموضوع.

يقول المرحوم الميرزا أحمد الآشتياني في كتاب «لوامع الحقائق»، بعد إثبات استقلال الروح وتجرّدها: «وهذا مما اتفقت عليه كلمة الأعلام وحكماء الإسلام. وما ينبغي البحث عنه في المقام أمران:

الأمر الأول: في ثبوت أصل المعاد بحكم العقل القطعي، وتأييد الآيات والروايات.

الثاني: إنه بعد ما ثبت بحكم العقل والنقل لزوم المعاد ويوم الجزاء، وقع

---

١) تفسير الدر المنثور، ذيل الآية: ٤٨ من سورة إبراهيم ٤: ١٦٩.

البحث في أن ما ينتقل إليه الأرواح في القيامة الكبرى ويوم الحساب، هل هو عين الأبدان الدنيوية البالية العنصرية، بشمل شتاتها وجمع جهاتها بأمره تبارك وتعالى، كما يقتضيه الاعتبار، حيث إن النفس خالفت أو أطاعت وانقادت لمّا كانت بتلك الجوارح، فحسن المجازاة وكمال المكافاة بأن يكون المجازى عين من أطاع أو عصى، أم لا، بل تنتقل إلى صورة مجردة تعليمية ذات امتداد نظير القوالب المثالية والصور المرآتية»؟

وقال بعد ذلك:

«ما وقع التصريح به في القرآن الكريم هو الأول، كما في جواب سؤال إبراهيم عليه السلام حيث قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ البقرة: ٢٦٠، وقوله تعالى في جواب: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَلَّن نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَن نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ القيامة: ٣ ـ ٤، وقوله عز شأنه في جواب سؤال: ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ يس: ٧٨ ـ ٧٩، وغير ذلك من الآيات».

ثم يضيف بعد ذلك:

«ولكنّ جماعة من أهل الحكمة المتعارفة ذهبوا ـ لشبهة عرضت لهم ـ إلى الثاني، ولا بدّ لنا من حلّها ودفعها بعون الله تعالى»[1].

وجاء بعد ذلك بخلاصةٍ لمسلك الملا صدرا وانتقده.

ويقول المرحوم الميرزا محمّد تقي آملي في تعليقه على شرح (منظومة درر الفوائد) ـ بعد التوضيح والتعليق على مختار المصنف ـ يقول:

«هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذه الطريقة، ولكنّ الإنصاف أنه عين انحصار المعاد بالروحاني، لكن بعبارة أخفى فإنه بعد فرض كون شيئية الشيء بصورته، وأنّ صورة ذات النفس هو نفسه، وأن المادة الدنيوية لمكان عدم مدخليتها في قوام الشيء لا يحشر، وأن المحشور هو النفس، غاية الأمر إمّا مع إنشائها لبدن مثالي قائم بها قياماً صدورياً مجرداً عن المادة ولوازمها إلاّ المقدار، كما في نفوس

---

١) لوامع الحقائق، مبحث المعاد ٢: ٣٩ ـ ٤٠.

المتوسّطين من أصحاب الشمال أو آصحاب اليمين، وإمّا بدون ذلك أيضاً كما في المقربين، (ولعمري) إن هذا غير مطابق مع ما نطق عليه الشرع المقدس على صادعه السّلام والتحية»[١].

وكذلك قال المرحوم الآقا السيد أحمد الخوانساري في العقائد الحقة:

«ثم إنّ البدن المحشور يوم النشور البدن العنصري، كما هو صريح الآيات والأخبار.

وقد يقال: إن المحشور ليس البدن العنصري. بل، البدن المثالي المنشأ بإنشاء النفس بإذن الله تعالى، المختلف باختلاف الملكات الحاصلة في الدنيا، وفي المقام شبهات تدعوا إلى القول المذكور»[٢].

ثم جاء بعد ذلك بآيات وروايات تدل على أن المحشور هو الأبدان العنصرية، ثم قال: «قد اختار بعضٌ الحشرَ بالأبدان المثالية بتقريب:

أنّ الإنسان بعد الموت ينشأ بإذن الله بدناً بلا مادة، مناسباً للملكة الحاصلة في زمان حياته»[٣].

وثانياً: ما ذُكر في هذا البيان بوصفه إثباتاً لوحدة المسلكين معاً، من قبيل: عدم التدرج والتكوّن بالإرادة و...، قابل للنقد. وهو أن مثل هذه الآثار لا دلالة فيها على عدم المادية، وأن المحشور هو الصورة المحضة. إذ من الممكن أن تكون هذه الأجزاء المادية الدنيوية ـ في شرائط خاصة ـ تترتب عليها آثار خاصة أخرى غير الآثار الدنيوية.

وهناك حوادث كثيرة من قبيل: إحضار عرش بلقيس عند حضرة سليمان على نبينا وآله وعليه السلام مقدار أقل من طرفة العين[٤]، شاهدة على عدم تنافي مثل

١) درر الفوائد، المعاد الجسماني ٢: ٤٦٠.

٢) العقائد الحقة، إثبات المعاد: ٢٦٨.

٣) المصدر نفسه: ٢٦٨.

٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي﴾ النمل: ٤٠.

هذه الحوادث والخصوصيات مع كونها ماديةً أصلاً. ومجرّد الاستبعاد لا يمكن أن يكون دليلاً على العدم، فالمؤثرات والخصائص التي اكتشفت اليوم للمادة، أدت إلى تحوّلٍ في الاختراعات من قبيل: التلفزيون؛ والهاتف؛ وغيرها.

وعلى كل حال، فهذا المعنى يؤيد أن صِرْف الاستبعاد لا يمكنه أن ينفي أي احتمال في المادة.

وثالثاً: إن البحث الأساسيّ هو أن المحشور في العالم الآخر هل هو الإنسان بمكوّناته المادية؟

بمعنىً آخر؛ هل تتعلق الروح بهذا البدن المادي أو أن متعلّق الروح مجرّد صورة من بدن الإنسان؟

إن خصوصيات نِعَم الجنة لم يدر حولها كلام، وإنما الذي وقع فيه البحث، واستبعده المنكرون للمعاد في عصر نزول آيات القرآن هو: هل يمكن إحياء هذه العظام مرةً أخرى بعد رميمها؟

[قال تعالى:] **﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾** يس: ٧٨.

وقال الله تعالى في جوابهم: **﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾** يس: ٧٩.

وقال [تعالى]: **﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَلَّن نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَن نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾** القيامة: ٣ ـ ٤.

فالبحث لم يكن في أنه هل يمكن للروح صنع صورةً كصورة البدن (من قبيل: الصورة الخيالية)، أم لا؟

الأُستاذ جوادي:

صرّح الملا صدرا بأنك إذا رأيت الجسم المحشور سوف تقول: إنّه فلان.

والخلاصة: إنّ الإنسان هو الإنسان.

وأمّا الحوادث، من قبيل: قضية آصف بن برخيا وإحضاره عرش بلقيس، وغيرها، فهي لا تنافي المادية؛ إذ العرش أحضر ـ في نهاية المطاف ـ عند سليمان على نبينا وآله وعليه السلام، ولا وجود لعرش آخر في المكان الأول، وبقي مكانه

خالياً، أمّا في الجنة ففي الوقت الذي يقطف المؤمن الفاكهة، لا يبقى موضعها خالياً على الشجرة، بمعنى أنه لا ينقص من الشجرة شيء.

وهذا الأمر لا يتلائم مع كون الفاكهة عنصراً مادياً، كما أن حدوث جسم في مورد ما في هذا العالم يحتاج إلى تدرج وحركة مهما كان زمانها سريعاً، حتى ولو كان أقلّ من طرفة العين. ولكنه بالنتيجة يحتاج إلى الزمان، بخلاف فاكهة الجنة ونِعَمِها، فهي تظهر بمجرد الإرادة.

الأُستاذ سيدان:

لا أستحضر فعلاً مستنداً شرعياً يدل على أنه ولو بمدة قليلة جداً تظهر فاكهة أخرى موضع الفاكهة المقتطفة. وعلى هذا الفرض، لا منافاة أيضاً مع المادية؛ لأنه بالقدرة القاهرة للحق توجد في ذات الآن فاكهة في موضع الفاكهة التي وصلت إلى المُنعَم عليه، لا أنه لا تقل الفاكهة آصلاً. مضافاً إلى آن هذا الأمر ليس هو مورد البحث الأصلي، فمورد البحث هو: هل آن المحشور في القيامة هو الأجزاء العنصرية والمادية لبدن زيد؟ يعني أن الأعضاء التي كان يمتلكها زيد في الدنيا، هل يمتلكها في الآخرة؟ أو أنه لا يوجد من الأجزاء العنصرية لزيد ــ ولو بتغييرٍ في عوارضها وشرائطها ـ شيء آصلاً، وإنما نفس زيد مع ما يوجده هو؟

الأُستاذ جوادي:

جاء في الآية المباركة: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ إبراهيم: ٤٨، في ذلك اليوم تبدل الأرض التي فيها أجزاء بدن الإنسان بأرض أخرى، وبحسب بعض الروايات، تبدل بقطعة خبز يأكلها الناس، وفي بعض الروايات تبدل بأرض لم يُعص فيها.

الأُستاذ سيدان:

آرى أنّ محور البحث يدور حول هذا التساؤل: ما هو المستفاد من البيان القرآني في مسألة الحشر؟

أفلا يستفاد أن من أجزاء هذا العالم تُخلق الأبدان مرتين؟ فإذن لا معنى للصورة بانفرادها.

الأُستاذ جوادي:

قلنا: إنّ زيداً يحشر مع الروح والجسد، ومع تمام خطوط أنامله، ويُدلي بشهادته.

الأُستاذ سيدان:

إذا كان يحشر مع عين تلك الأجزاء، فلماذا تكون الصورة بانفرادها؟

الأُستاذ جوادي:

هل أن القيامة مع الدنيا عالم واحد أو عالمان؟ هناك آيات تدل على التعدد، من قبيل:

﴿وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ الواقعة: ٦١.

﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ﴾ إبراهيم: ٤٨.

الأُستاذ سيدان:

هما عالمان، ولكن ليس مقتضى الإثنينية أن العالم البعدي صورة ولا مادة له.

الأُستاذ جوادي:

نُقلت رواية في الوافي بهذا المضمون:

عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إن الأحلام لم تكن فيما مضى في أول الخلق وإنما حدثت».

فقلت: وما العلة في ذلك؟

فقال: «إنّ الله عزّ ذكره بعث رسولاً إلى أهل زمانه فدعاهم إلى عبادة الله وطاعته. فقالوا: إن فعلنا ذلك فما لنا فوالله ما أنت بأكثرنا مالاً ولا بأعزّنا عشيرة.

فقال: إن أطعتموني أدخلكم الله الجنّة، وإن عصيتموني أدخلكم الله النار.

فقالوا :وما الجنة والنار؟ فوصف لهم ذلك.

فقالوا: متى نصير إلى ذلك.

فقال: إذا متّم.

فقالوا: لقد رأينا أمواتنا صاروا عِظاماً ورُفاتاً، فازدادوا له تكذيباً وبه استخفافاً، فأحدث الله عزّ وجلّ فيهم الأحلام، فأتوه فأخبروه بما رأوا وما أنكروا من ذلك.

فقال: إن الله عزّ وجلّ أراد أن يحتجَّ عليكم بهذا، هكذا تكون أرواحكم إذا متّم، وإن بليت أبدانكم تصير الأرواح إلى عقاب حتى تبعث الأبدان»[١].

بلى، إن الرواية مرتبطة بعالم البرزخ.

الجلسة الرابعة

تحليل معمق للنظرية الصدرائية في المعاد..

الأُستاذ سيدان:

خلاصة ما طرح لحدّ الآن، أن الميزان الواقعي في بحث المعاد عبارة عن الوحي، ويثبت من طريق الأدلة الشرعية والآيات والروايات مع قطعية الدلالة والسند.

وقد قال الملا صدرا: إن المعاد جسماني، وقد تمّ عرض موارد بوصفها شاهداً على هذا المدّعى. ولكن قيل: اتضح ـ بالالتفات إلى قسم صريح من كلماته ـ أن مراده من الجسم ليس ما فهمه الفقهاء والمحدثون؛ لأن البدن عندهم هو البدن العنصري الترابي والذي تتعلّق به الروح، مثل هذه الدنيا، والحال أن الآخوند يعتبر البدن منشأ النفس وصورة بلا مادة، طبقاً للأصل الذي أسّسه وهو: «شيئية الشيء بصورته».

وأنتم تفضلتم: إنّ هذا الكلام يقوله المتكلمون استشهاداً بالآثار والخواص التي أثبتوها للجسم الأُخروي، من قبيل: عدم البعد الزماني والمكاني و... .

وأنا قلت: يبدو مما طرحه القوم من إيضاحات أن هاتين المدرستين متعارضتان فيما بينهما، والدليل الذي أقيم لإثبات وحدتهما وتوافقهما، فضلاً عن دعوى الاتحاد ـ وإن كان ذلك ممكناً ـ هو أن هذه الأجزاء في شرائط العالم الآخر تتبدل حالاتها وخواصها، كما هو الحال في هذا العالم، إذ تختلف الأجزاء المادية بلحاظ الخواص والآثار، كالحجر، والهواء، والكلور، والتي تختلف فيما بينها من حيث اللطافة والكثافة وكثير من حالاتها الأخرى.

وتفضلتم بأن فاكهة الجنة في ذات الوقت الذي تتناولها يد المتنعّمين لا يخلو موضعها؛ وهذا لا يتلائم مع المادية العنصرية، وقلنا: ما الإشكال في أن تحلّ

---

١) الوافي، للحكيم المولى محسن الفيض الكاشاني ٣: ١٠٠، وانظر: الكافي ٨: ٩٠.

فاكهةٌ محلّ المقطوفة، بدلاً عن أن لا تقلّ أصلاً، وفي غير هذه الصورة لابد أن نقول: بأنها مجرّدة، ثم إنكم طرحتم بعض الآيات، من قبيل: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ﴾ إبراهيم: ٤٨. ﴿وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ الواقعة: ٦١.

ومن المناسب الآن، وللمرة الثانية التأمل في عبارات القوم كي نتبيّن أن كلاً المدرستين على خلاف مع الأخرى.

١ ـ مدرسة صنفٍ من المحدّثين والفقهاء المرتكز في أذهان العموم أنهم المتشرعة، القائلين: إن الأبدان العنصرية التي هي من أجزاء هذا العالم، هي التي تعود.

٢ ـ مدرسة صدر الدين الشيرازي.

بعد هذه المرحلة نقول: لأجل فهم حقيقة إحدى المدرستين، لا بد من الرجوع إلى ما يختص بها مباشرة، وفي هذه المرحلة نأتي ببعض الآيات التي يُفهم منها جيداً كلام المحدثين، ولا يمكن ـ لوضوحها ـ الاستعانة بآيات أخرى، من قبيل: ﴿وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لا تَعْلَمُونَ﴾، و﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ﴾؛ لأن المستفاد من الآية الأولى ليس سوى: أن عالماً جديداً بعد هذا العالم وما فوق عالم الدنيا، لا يعرف الناس وضعه وكيفيته، وهذا الأمر لا يتنافى مع كونه مادياً.

مثال ذلك: عالم رحم الأُم بالنسبة إلى الدنيا بعد الولادة، صحيح أنّ الخطاب توجه إلى الطفل في رحم أمّه من أنك ستقدم إلى عالم آخر، ولا تستطيع الآن إدراكه، والحال أنّ كليهما عالم مادي وعنصري.

وكذلك قول الحق تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ﴾، فقد فسرت في الروايات بمعنى لا ينافي المادية، ويلزم الالتفات إلى هذه النقطة وهي: إنّ ما كان بعيداً عن الأفكار الإنسانية، وما وقع محلاً لاستبعاد المنكرين، هو هذا المعاد الذي يقول به المحدثون، وهو أنه من هذه العظام الرميمة يُحيي البدن أيضاً، وإلاّ لم يُستبعد خلع كساء الروح، كما يقتضيه مسلك الآخوند [ملا صدرا]: بأن الروح تخلع هذا الكساء المادي، وينقطع تعلّقها بالبدن العنصري، فما كان غير مستساغ، هو هذا المعنى الظاهر والمتفق عليه من البدن المادي.

الأُستاذ جوادي:

إذا أردنا تنظيم مبحث المعاد، سيكون بهذا الترتيب:

١ ـ المعاد كما يكون روحانياً يكون جسمانياً، وهو محلّ اتفاق الطرفين.

٢ ـ هل أن جسم ذلك العالم مركب من الهيولى والصورة، أو أنه صورة بلا هيولى؟

والبحث الثاني ليس مطروحاً عند طبقات الناس، وكذلك المحدثين؛ لأن مسألة الهيولى والصورة ليست مسألة عرفية أو معنونةً في الأحاديث.

إذن، اتفق كلا الطرفين في البحث الأول على أن ما يثبته الوحي للجسم الأخروي ثابت، وما ينفيه عنه فهو منفي، ولا موضع للعقل قبال الوحي، فلا ينفي ما أثبته الشرع لهذا الجسم، ولا يثبت ما نفاه الشرع عنه.

والخلاصة: إن تمام الصفات والخصوصيات التي أطلقت في الكتاب والسنّة على الجسم الأخروي، يرتضيها أي حكيم إسلامي ويعتقد بها.

وأمّا البحث الثاني فهو بحث عقلي صرف، ولا يتعامل معه المحدّث بما هو محدث، فهو خارج عن دائرة عمله، ولا يستطيع إثبات ذلك أو نفيه، والفيلسوف بما أن لديه نظرته الشاملة للكون، فله حق التفكير وإبداء الرأي في كل موجود في أي مكان كان.

إن أساس إثبات الهيولى (المادة) للجسم من الجوانب التجريبية والفيزيائية الحديثة غير قابل للنفي أو الإثبات، كما أنّ ذلك لم يُتعرض له في الحديث أيضاً، والجسم بما أنه تدريجي الوجود في هذا العالم، فهو يتبدل ويتكامل، وطبيعي يمكن إثبات أن يكون له إحراز. ولكن بما أن في ذلك العالم لا يوجد زمان، إذ يُطوى فيه بساط الزمن، يقول الحكيم: فلا طريق لي لإثبات الهيولى، إنّ الذي أقوله: إنه لا يوجد زمان؛ وذلك لأن الزمان يتشكل من حركة الأرض أو الشمس، وهناك لا توجد أرض، ﴿**فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً**﴾ الحاقة: ١٤.

وأمّا ذكر الزمان في أدلتنا الشرعية، فهو مماشاة لجري ألسنتنا، فهناك لا توجد حركة، فإذن لا يوجد زمان، هي نشأة ﴿**كُن فَيَكُونُ**﴾. وهنا يقول الفيلسوف: بأي شيء يمكن إثبات الهيولى؟!

وأمّا ما تفضلتم به من أن أمر الاستبعاد هو رجوع الأبدان، فنقول: إن ما كان مشكلاً غير قابل الفهم للناس، هو تجر الروح واستقلالها؛ لأنهم كانوا يظنون أنّ الإنسان يضمحل مع بدنه: ﴿أَئِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ السجدة: ١٠.

فقال الله [تعالى] في جوابهم: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ السجدة: ١١. يعني أن المسألة مسألة التوفّي والقبض لا الفوت والضياع.

والحكيم لا يقول: إنه ليس هناك أرض، وإنما يقول: إن الأرض تتبدل، ومن تلك الأرض المبدّلة تتفجر الأنهار، والأعمال التي في هذه النشأة عَرَض، هي في تلك النشأة جوهر، فكل ما في الأرض يتبدل.

والخلاصة: إنّ الذي يجب أن يثبته المحدِّث هو أن الجسم هناك مركب من الهيولى والصورة، ويثبت الزمان والحركة والتدريج، وإذا لم تثبت هذه، فسيكون الجسم بلا مادة.

الأستاذ سيدان:

صحيح أن المحدّث لا علاقة له بالهيولى والصورة، ولا يطرح البحث بهذا الشكل، ولكن ليس مصبّ الكلام هو: هل إن جسم عالم الآخرة له هيولى أم لا؟ في حين أن وجود الهيولى في هذا العالم هو مورد بحث أيضاً، وليست قانوناً طبيعياً.

مضافاً إلى ذلك ـ وطبق ما قاله بعض أهل الفن ـ إنّ تعلّق الصورة بشيء لا يتوقّف على وجود الهيولى، فيمكن أن تكون شرائط ذلك العالم شرائط لا تحتاج معها إلى الهيولى، في حين أن الجسم الذي له جهة مادية، تعرضه الصورة، ولكنه في الوقت نفسه تكون له هيولى نظير ما تخيّله بعضهم من أن النور جزء من الشرائط الحتميّة للحياة، ولكن قد ردّت هذه النظرية فيما بعد، وعرفوا أن النور قد يوجب القضاء على بعض الحيوانات في قعر البحر.

وإذا تجاوزنا ذلك، فالمهم هو محتوى البحث ـ وبغضّ النظر عن الاصطلاح ـ وهو هل أن الأجزاء الوجودية لهذا العالم موجودة في العالم البعدي أم لا؟

وهل أن جوهر هذا العالم وحقيقته تعود في العالم البعدي أم لا؟

والمتوفون من الأفراد لهم نفس وجسد، فهل هذه الأجزاء ـ بهذا المعنى في هذا العالم ـ تعود في ذلك العالم أم لا؟

وما هو المستفاد من أدلة الوحي؟

المستفاد ـ صراحةً ـ من أقوال صدر المتألّهين هو: إن ما كان من الأجزاء المادية والعنصرية لهذا العالم لا تحقق له في ذلك العالم. وبهذا البيان يُجاب عن شبهة نقصان أجزاء الأرض، وشبهة الآكل والمأكول.

الأُستاذ جوادي:

لا يقول صدر المتألهين: إن أجزاء هذا العالم لا تحقق لها هناك، وإنما يقول: حتى خطوط الأصابع تعود هناك، ولكن خطوط الأصابع عند خلقها على نحوين:

نحوٌ مع علة قابلة، يعني الاستعداد لأجل التبديل والتدرج الفاعلي.

ونحوٌ مع علة فاعلة فقط، يعني بمجرد الإرادة.

ففي هذا العالم تحتاج خطوط الأصابع إلى هاتين العلتين، ولكن في الآخرة تكون الحاجة فقط للعلّة الفاعلة، وهي إرادة الحق تعالى.

الأُستاذ سيدان:

يعني هل أن الأجزاء الوجودية لـ «زيد»، والتي كانت معه في هذا العالم، توجد في ذلك العالم بالإرادة؟

الأُستاذ جوادي:

نعم، هو كذلك.

الأُستاذ سيدان:

فهل إنّ أجزاء يدي هذه موجودة هناك بغير هذه الهيئة؟

الأُستاذ جوادي:

نعم، موجودة.

الأُستاذ سيدان:

إذن، على هذا فالجسم المحشور يكون من هذه الكرة الأرضية؛ لأن أجزاء اليد موجودة في الأرض، والحال أنه [الملا صدرا] صرّح: بأن المحشور ينهض من هذه الأرض، ويقولون بأنه جسم، فهناك مجرد إبداع وإنشاء النفس، لا جسم هذا العالم، وفي مرحلة الإيجاد فقط، ليست هناك حاجة إلى التدرج.

الأُستاذ جوادي:

إنه جسم هذا العالم، ولكنه منقطع الارتباط بهذه الأرض.

يقول في مسألة شبهة الآكل والمأكول:

إن مجازاة المجرم في هذا العالم لها تبرير بأي نحو كان، وهكذا هناك أيضاً. فمثلاً: لو سرق شخص في هذا العالم في سن العشرين، وبعد عدة سنوات، وعندما وصل إلى سن الكهولة، قدّم إلى محكمة العدل الإسلامية، فهنا تقطع أنامله، والحال أن جميع جسمه وأعضاءه قد تبدل؛ لأن شيئية الشيء بصورته، وهذا الأمر نفسه في عالم الآخرة، فإنه توجد مرتبة واحدة من الأجزاء الوجودية لهذا العالم في ذلك العالم.

الأُستاذ سيدان:

إذا تقرر وجود مرتبة واحدة من الأجزاء الوجودية في ذلك العالم، فلا معنى لقطع ارتباطه، يقول الآخوند [صدر المتألهين]: لا أثر لأجزاء زيد الوجودية والتي ابتلعتها الأرض، بل هي النفس، فإنه يتم إيجاد صورة لا ارتباط لها بالمادة الأرضية أصلاً، والحال أن هذا الكلام لا يقول به المحدثون.

ومرة أخرى نستذكر ما طرحناه خلال البحث من كلمات أكابر أهل الفن فلتراجع، وكذا ما أوردنا من كلمات صدر المتألهين.

الأُستاذ جوادي:

عندنا نوعان من المادة:

أحدهما: المادة التي لا تستطيع أن تكون كاملةً، فليس لها تكامل وتدرّج.

ثانيهما: المادة التي لها القابلية على التكامل، ولهذا يقول أهل جهنم: ﴿رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا﴾ السجدة: ١٢.

أرجعنا إلى ذلك العالم لنتكامل بالعمل الصالح.

الأُستاذ سيدان:

أخيراً، هل إن أجزاء زيد الوجودية موجودة في ذلك العالم أم لا؟

الأُستاذ جوادي:

نعم، هي موجودة، ولكن منقطعة عن المادة.

الأُستاذ سيدان:

الأجزاء الوجوديّة لزيد مساوية، مع كونها مادية، والحال أن الآخوند [ملا صدرا] قال: إن أجزاء زيد الوجودية، والتي تصبح جزءاً من البدن لا ربط لها بهذا العالم، وإنما النفس تُنشئ صورةً متناسبة مع الصفات.

الأُستاذ جوادي:

إحدى عقائدنا هي: إن الأرض تشهد في العالم الآخر، ومسلّم أن الأرض تتبدل إلى أرض أخرى، ﴿**يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ**﴾ إبراهيم: ٤٨. إذن، لا بد أن يتبدل ارتباط زيد بهاتين الأَرْضَين.

الأُستاذ سيدان:

فهل إن معنى تبدل الأرض هو: أن الأرض تعدم أساساً، أو أن الأرض نفسها تتبدل مع تغيير الشرائط والأوضاع بنوع آخر ووضع آخر؟

والخلاصة: إذا كان مراد الملا صدرا هو أن هناك مادة أرضية، ولو بصورة أخرى، فيأتي أيضاً إشكال نقصان أجزاء الأرض.

فعليه، لا بد أن يقول: لا وجود للأجزاء الأرضية والعنصرية في ذلك العالم، كما صرّح بذلك، ولا يمكن استفادة مدّعى صدر المتألهين من ظواهر الأدلة الشرعية، فإنه معنىً خَطَرَ في ذهنه، فإذا غار فقيه في تحقيق أدلة المعاد من الآيات والروايات، كما يغور في الفروع وروايات الأحكام، فإنه لا يستفيد ذات المعنى الذي استفاده صدر الدين الشيرازي.

فعليه، لا يوجد عندنا من ظواهر الأدلة موضوع يفيد ما أفاده[١].

يتبع

---

١) أقول: وهذا الكلام وقع مورد تأييد الأُستاذ الآملي ظاهراً.

نقد نظرية الإمامة عند الشهيد محمد باقر الصدر

د. علي شريعتي[1]

ترجمة: محمد عبدالرزاق

من رسائل الدكتور علي شريعتي إلى الشيخ علي حجّتي كرماني مترجم (بحث حول الولاية)، وقد أجاب عنها الصدر في رسالة مفقودة، ثم أدرج الردود ضمن الطبعة الأخيرة لكتابه: بحث حول الولاية سنة ١٩٧٧م.

تمهيد[2]

.. وأما فيما يخصّ كتاب «الإسلام والتشيع» أو «نشأة التشيع الطبيعية في الإسلام» لمؤلفة الأستاذ والمفكّر المعاصر، السيد محمد باقر الصدر، فقد اطلعنا ـ ولحسن الحظ ـ على مؤلفاته القيمة كفلسفتنا واقتصادنا، وقد تضمّنت ـ إضافة إلى ما تحتوي عليه من ثقافة إسلامية ـ معالجات للطروحات المعاصرة في زماننا بلغةٍ مبسطةٍ ومعاصرة أيضاً، وهذه هي الخصائص الضرورية التي يجب أن يتمتع بها كل مفكر وعالم إسلامي في الوقت الحاضر، ذلك أنّ عصرنا غدا بأمسّ الحاجة لمفكّرين وعلماء من هذا القبيل.

وقد طرح [الصدر] فكرة نشوء التشيع في صدر الإسلام وصميم الدعوة الرسالية، بأسلوب علمي وتحليل دقيق، مؤكّداً على الحتمية الاستدلالية الملحّة لمبدأ «الوصاية»؛ لما لها من تأثير بالغ على مصير الدعوة ومستقبل الأمة الإسلامية، وقد تمكّن هذا المفكّر المحقق، والمطّلع على جوانب البحث كلّها، من الإلمام بالفرضيات المطروحة جميعها متجاوزاً العناصر والإشكاليات برمّتها، معتمداً ـ في ذلك ـ على التحليل الواقعي للمسألة، وتتبع جميع الاحتمالات وتفنيدها بكل

---

١) المفكّر الإيراني المعروف، حمل ما أسماه ثقافة الأيديولوجيا وأيديولوجيا الثقافة، ونادى بنوعٍ من البروتستانتيّة الإسلامية، ترك العشرات من المؤلفات، قيل: قضى شهيداً في عملية اغتيال آثمة، دفن في سوريا.

٢) العناوين الفرعية، كالعنوان الرئيسي، من صياغة التحرير.

شجاعة ومهارة، خوضاً في لجج المعاندين، ليخرج بعد ذلك كلّه، بدحضهم مرفوعَ الرأس ومحققاً نجاحاً كبيراً في هذا المجال.

هذا ما يتعلق بالفصل الأول للكتاب وحديثه: «كيف ولد التشيع؟»، وخصوصاً مسألة «الوصاية»، في مقابل الموقف السلبي من قبل الرسول ﷺ المتمثل بترك الأمة دون التخطيط لمستقبلها، أو العمل بنظام «الشورى»، وقد امتاز البحث العلمي بقوّة الاستدلال وأسلوبه الرصين والمدروس، ناهيك عن ميزة التداخل المترابط فيه ممّا قلّ نظيره في أكثر الكتابات الدينية، وخصوصاً في هذا المضمار.

أما الفصل الثاني «كيف وجدت الشيعة؟»، فقد تابع فيه مؤلّفه قوة الاستدلال المنطقي والتاريخي، بغية إثبات حقيقة التشيع، وأنه الامتداد الطبيعي والسليم للدعوة الثورية، النابع من صميم الإسلام والرسالة.

ملاحظات ناقدة:

لكن لو تسمحوا لي بإبداء رأيي في هذا الخصوص، كسائر القراء، وأن أشير إلى الإخفاق في قراءة مفكّرنا للوقائع والأحداث التاريخية والاجتماعية الكاشفة عن وجود اتجاهي التشيّع والتسنّن، فلم تكن نظرته هنا تعبر عن عمق وخصوصاً فيما يخص دراسة أهم مسألة في الإسلام، أعني مسألة ولادة التشيع في أكناف الأيديولوجيا الإسلامية والدعوة الثوريّة في التاريخ والمجتمع الإسلامي، فقد اقتصر هذا المبحث المهم على تحليل سطحي للجانب التاريخي للأحداث والشخصيات في صدر الإسلام، دون التعمّق في العوامل والأسباب الاجتماعية لذلك. وفيما يلي بعض ملاحظاتي في هذا الصدد:

١ ـ نقد مقولة عدم كفاءة الصحابة

من بين الطرق الثلاثة المقررة في البحث (ترك الأمة وشأنها، نظام الشورى، وتنصيب النائب للرسول ﷺ)، وفيما يخصّ تفنيده للطريق الثاني، أوعز الكاتب ذلك لانعدام الكفاءة والوعي في أصحاب الرسول ﷺ، للقيمومة على الدعوة من بعده ﷺ، فيما أثبت التاريخ والوقائع خلاف ذلك، لكن مشكلة الصحابة في هذا الصدد كانت معاصرتهم لشخصية فذة باسم الإمام علي عليه السلام وحسب. من هنا

كانت القيم والكفاءات كلّها تتصاغر في قبال صفاته عليه السلام، فلا يقاس بعلي عليه السلام أحد، فهو عبارة عن يوتوبيا متجسّدة في رجل، وهو رجل السياسة الشجاع والوطني الثائر.

فعليّ ـ كما قلت سابقاً ـ «حقيقة من نوع الأساطير» و«هو إنسان يفوق الإنسانية»، حاولوا أن تنظروا للشخصيات المرموقة من المهاجرين والأنصار في غياب علي عليه السلام، وبغض النظر عنه عليه السلام، جربوا ـ مثلاً ـ مقارنة أبي بكر وعمر بجميع القادة السياسيين، والسلاطين والأباطرة ورؤساء الدول، على مرّ التاريخ، لقد رسم المؤلّف صوراً منبوذة للمهاجرين والأنصار ممن التفّوا حول الرسول صلى الله عليه وآله، وتربوا في أكنافه، مساهمين في أكبر ثورة تاريخية عرفتها البشرية، بغيةً منه (المؤلف) لتهيئة الأرضية اللازمة للحكم عليهم مسبقاً، وتهميشاً لدورهم، وتعمداً منه لتتبّع زلاتهم ونقاط الضعف فيهم، مع تجاهل قيمهم وجداراتهم الشخصية جميعها، وهذا مما يبعث على استحقار القارئ لدور الرسول التغييري في المجتمع الإنساني، وما أنشأه من جيلٍ في تلك الفترة، ولا أعني بالقارئ، القارئ الشيعي طبعاً، بل القارئ المحايد أو المفكّر الاجتماعي المستقل، وفيما يلي قراءة لبعض نصوص الكتاب في هذا الصدد:

«لا نجد فيه (الجيل الأول) ملامح ذلك الإعداد الخاص للقيمومة على الدعوة، والتثقيف الواسع العميق على مفاهيمها»[1].

«لقد كانوا بمستوى محدود من الناحية الفكرية وسطحيين، بحيث كانوا يتحاشون من ابتداء النبي صلى الله عليه وآله بالسؤال، وكانوا يرون أن من الترفّع السؤال عن حكم قضايا لم تقع بعد»[2].

«ويمكننا أن نلاحظ بهذا الصدد، أن مجموع ما نقله الصحابة من نصوصٍ عن النبي صلى الله عليه وآله في مجال التشريع، لا يتجاوز بضع مئات من الأحاديث، بينما كان

---

١) الصدر، بحث حول الولاية: ٤١.

٢) المصدر نفسه: ٤٢.

عدد الصحابة يناهز اثني عشر ألفاً على ما أحصته كتب التاريخ»[(١)].

«هذا الاتجاه هو الذي أدّى إلى ضآلة النصوص التشريعية التي نقلوها عن الرسول ﷺ، وهو الذي أدى بعد ذلك الاحتياج إلى مصادر أخرى غير الكتاب والسنة، كالاستحسان والقياس، وغيرهما»[(٢)].

«وأنهم لم يدققوا في المسائل الدينية التي سمعوها من الرسول ﷺ أو شاهدوها. (وذكر على سبيل المثال لذلك): الصلاة على الميت فإنها عبادة كان النبي ﷺ قد مارسها علانيةً مئات المرات، وأداها في مشهد عام من المشيّعين والمصلين، وبالرغم من ذلك يبدو أن الصحابة كانوا لا يجدون ضرورةً لضبط صورة هذه العبادة، ولهذا وقع الاختلاف بينهم بعد وفاة النبي في عدد التكبيرات في صلاة الميت، فما اختلفوا في ذلك حتى قبض أبو بكر، فلما ولى عمر أرسل إلى رجال من أصحاب رسول الله ﷺ وقال لهم: ... فانظروا ما تجمعون عليه»[(٣)].

«وهكذا نجد الصحابة كانوا في حياة النبي ﷺ يتكلون غالباً على شخص النبي ﷺ ولا يشعرون بضرورة الاستيعاب المباشر للأحكام والمفاهيم ما داموا في كنف النبي»[(٤)].

«وكل ما تقدّم يدل على أن التوعية التي مارسها النبي ﷺ على المستوى العام في المهاجرين والأنصار لم تكن بالدرجة التي يتطلّبها إعداد القيادة الواعية الفكرية والسياسية لمستقبل الدعوة وعملية التغيير، وإنما كانت توعيةً بالدرجة التي تبني القاعدة الشعبية الواعية التي تلتفّ حول قيادة الدعوة في الحاضر والمستقبل»[(٥)].

شخصياً، لا أتصور وجود مبرّرٍ لتهميش دور الصحابة أو القدح بهم، بغية

---

١) المصدر نفسه: ٤١.

٢) المصدر نفسه: ٤٢.

٣) المصدر نفسه: ٤٨.

٤) المصدر نفسه: ٤٩.

٥) المصدر نفسه: ٥٨.

إثبات عظمة الإمام علي ودوره وأهميّته، إنّني ركّزت ـ وكما تعلمون ـ في بحث الأمة والإمامة من منطلق اجتماعي، على إثبات الوصاية وضرورة وجود دور إيجابي للرسول ﷺ في تحديد مصير أمته ومستقبلها وعقائدها، وقد ارتكز البحث [هناك] على محاور منها: توفر النشاط والحيوية في المجتمع، والانقلاب التغييري، وكذلك إحياء دور عناصر المجتمع وقوة إرادتهم ومستواهم الأخلاقي والثقافي في الجاهلية وأشرافها، في عمق المجتمع الجديد، مؤكّداً على ضرورة استدامة الدعوة الثوريّة بقيادة تغييرية أيضاً تتسلّم زمام الأمور بعد رحيل الرسول ﷺ.

لكن ذلك لا يعني. الحط من قيمة الجيل الطليعي في صدر الإسلام، فقد كان من معاجز الرسول ﷺ التغيير النوعي في المجتمع الجاهل ليصنع من «أراذل الناس»، حسب التعبير القرآني ولسان حال طبقة الأشراف في المجتمع، شخصيات هامة لعبت دورها في المرحلة التغييرية آنذاك، فقد صنع ﷺ من ذلك البدوي «جندب بن جنادة» شخصيةً فذة، أصبحت فيما بعد «أبو ذر الغفاري»، وكذلك صنع من عبد ذليل «سالم» شخصيةً لها ثقلها في المجتمع، بحيث إن رجلاً كعمر قال فيه: «ولو كان سالم حياً لجعلت هذا الأمر إليه وما جعلتها شورى».

إن أولئك العبيد والأراذل أصبحوا ــ فيما بعد ــ قادةً واعين ذوي إبداع وكفاءات، بحيث أحدثوا هزة كبيرة في ذلك المجتمع، فأصحاب قوافل الجمال البدوية، أصبحت لديهم مناصب سياسية مرموقة في الإمبراطوريات، وأثبتوا أفضليتهم وأولوياتهم على الأسلاف من شخصيات حضارة الروم وإيران. إنّ الثورة التغييرية في تلك البيئة وشخصياتها تعتبر من معاجز الرسالة، والتنكّر له تنكّر وتجاهل لأبرز أبعاد الرسالة، وأنا متأكّد أن مراد الأستاذ ليس هذا طبعاً، فإن هذا الكتاب ذاته يدلّل على عمق وعيه واطلاعه على الأمور، حيث أثنى أحياناً عليهم كثيراً، لكنه هنا ومن أجل إثبات الحقيقة، أراد أن يصوّر الواقع بما تقتضيه المصلحة.

٢ ـ نظرية الشورى في الخلافة

استند الكاتب وهو في صدد تفنيده لنظام الشورى، بوصفه نظاماً غير معروف في مستوى الوعي السياسي آنذاك، استند إلى أسلوب جديد وبديع لم

نلاحظه سابقاً في المؤلفات، وما أكثرها في الحقيقة لكنها ليست سوى إعادة وتكرار لسابقاتها، أما الاستناد الجديد فكان عزفاً على الوتر الحسّاس في القضية، لكنه ولنفي نظام الشورى، استدل في آكثر جوانب حديثه بأقوال وأفعال شخصيات لم تحظ بتأييد من قبل الشيعة وخصوصاً في مسائل السياسة والخلافة، لكن السؤال المطروح هنا هو كيف يمكن لكاتب شيعي الاستدلال بهذه الشخصيات في معرض نفيه لنظام الشورى؛ فمثلاً استناده لاستدلال أبي بكر في محاجة الأنصار في السقيفة، عندما اقترحوا أن تكون الخلافة دوريةً بينهم وبين المهاجرين، بإثبات أصل القرابة ووصاية الرسول ﷺ، نافياً نظام الشورى والانتخاب من قبلهم، فكيف يكون ذلك معبّراً عن حقيقة الاعتقاد لدى الشيعي دون اتفاق باقي الشيعة عليه والعمل به؟ إذن لا يمكن أن يكون إبدال أصل الشورى بأصل القرابة، دليلاً على عدم وجود نظام الشورى في صدر الإسلام ومجتمعه. ألم يستند أبو بكر وأصحابه في صدد محاججتهم لأصحاب علي عليه السلام على أصل الشورى والانتخاب عندما استند أصحاب علي عليه السلام إلى أساس القرابة والوصاية؟ إضافةً إلى أنّ الإمام علي عليه السلام نفسه قد أشار إلى هذا التناقض فقال:

وإن كنت بالشورى ملكت أمورهم فكيف بهذا والمشيرون غُيّبُ

وإن كنت بالقربى حججتَ خصيمهم فغيرُكَ أولى بالنبي وأقربُ

أريد آن أقول: إنه وكما اقتضت مصلحتهم السياسية تجاهل «الوصاية» في غصب حق علي عليه السلام، كذلك من الممكن أن يكونوا قد حاولوا التنكّر للشورى بغية إقصاء سعد بن عبادة، فما هو السبب الذي برّر التنكّر والتجاهل في مسألة «الوصاية» دون «الشورى»؟!

وإذا أردنا الاستناد في سياق معالجة موضوع الخلافة والقيادة إلى هذه الشخصيات وأفكارها ممن لعبوا الدور الأساسي في وضع سيناريو السقيفة وإرساء دعائم التاريخ الإسلامي والتحكّم بمصير الأمة بعد الرسول ﷺ، فسوف نخرج ـ بالتأكيد ـ بنتيجة لا يؤيدها الفكر الشيعي نفسه، بل إن هكذا استدلال وبهذه الطريقة سوف يكون مخالفاً للفكر الشيعي والأسلوب العلمي أيضاً.

المسألة الأساسية هنا تكمن في التشكيك بحسن نواياهم السياسية، إنّ أولئك الرجال من المهاجرين والمجاهدين ممن كانوا بمثابة الحواريين للرسول ﷺ قد اتخذوا موقفاً سياسياً ضد «علي» بعد وفاة الرسول ﷺ، لا بل انقلبوا على أعقابهم حتى قبل وفاة الرسول ﷺ عندما كان على فراش الموت، فقد تحوّلت المدينة التي وصفها الرسول ﷺ من حيث تغلغل الإيمان في صميمها كنفوذ الأفعى في حجرها، إلى محتدم من الصراعات والمؤامرات السياسية، بينما كان الرسول ﷺ يلفظ أنفاسه الأخيرة، لتجدّد الجاهلية نفسها في المدينة، فكل شيء عاد غريباً إلى أن وصل بها الأمر للتنكّر لفاطمة الزهراء، وكأنها لم تكن تعرفها سابقاً. وذلك البيت الذي كانت روح رسول الله ﷺ ترفرف فيه والذي ضمته المدينة وعشقته سرعان ما تجاهلته، متناسيةً كل النداءات والمصاعب والمحن التي شهدها هذا البيت في إبلاغ الدعوة، ليخوضوا صراعاً جديداً مع الرسول ﷺ وبنمط جديد يتمثل بمحاربة علي وأهل بيت الرسول، وإقصاء بني هاشم عن الساحة السياسية، فأعلنوا موقفهم صريحاً: «إنّ الرسول كان من بني هاشم، فإذا كان خليفته من بني هاشم أيضاً فسوف يستولي بنو هاشم على الملك إلى الأبد، ولن يتسنى لأحد الوصول إلى الحكم».

ماذا تستبطن هذه الكلمات يا ترى؟! وما هي الدوافع والأهداف من وراء طرح هذه الأفكار، وانتشار النزعات العنصرية والطبقية بين هؤلاء؟! نعم، فهم لم ينتفعوا من أجواء المدينة ومعاصرتهم للرسول ﷺ وأصحابه، سوى انتحال الدين لتضليل الناس وممارسة أشكال التحريف والمؤامرة، وذلك طيلة نصف قرن من التاريخ، ابتداءاً من السقيفة، عام ١١ للهجرة وحتى كربلاء، عام ٦١.

على أية حال، أعني من كلامي هذا أننا لو تتبعنا الأمور بحيادية، كما لو كان أي مستشرق أو مؤرخ يريد مناقشة مذهب سياسي في الإسلام دون الانحياز لجهةٍ ما، وأخذنا بعين الاعتبار وجهة نظر تلك الشخصيات فيما يخصّ النظام السياسي للحكومة والخلافة بمستوى استيعابهم لذلك في الفترة ما بين وفاة الرسول ﷺ إلى مقتل عثمان، فإننا ـ ومن خلال هذه الخمس وعشرين سنة ـ سنتوصل للطريق الأول الذي فرضه المؤلف، من أنّ الرسول ﷺ وكما يقول أبو

بكر وعمر، ذهب وترك الأمة دون التخطيط لمستقبل الدعوة بعد رحيله، وأنه أوكل ذلك لزعماء المهاجرين والأنصار.

وهذا ما يقوله أبو بكر من أن الرسول ترك أمر الخلافة والقيمومة للمهاجرين بما تقتضيه مصالحهم، أي أنّه قام بإلغاء جميع الأصول من «الوصاية» و«التنصيب» أو«الشورى وإجماع الأمة» وكذلك إجماع أهل الحل والعقد!.

أما إذا أردنا رفض هذا الاحتمال لأنه يتنافى مع شخصية الرسول القيادية الملمّة بخفايا الأمور، فلن يبق أمامنا سوى اختيار أحد الاحتمالين الآخرين، والذي يُستشف من الأحداث وكلام كبار الصحابة تأييدهم لنظام «الشورى والإجماع»، فرغم انكماش حركة الانحياز لموضوع الشورى، إلا أن أكثرهم صادَقَ عليه وعمل به، بمن في ذلك مخالفي الشيخين من الأنصار، بل حتى الإمام علي عليه السلام، رغم أنّه كان يعتبر ذلك غصباً لحقّه، لكنهم عندما وصلت المسألة لوصاية الإمام علي عليه السلام جحدوا بكل ما قد عملوا به سابقاً، وكأنهم لم يعرفوا ويسمعوا بهكذا مفهوم من قبل.

ولذلك نحن نقول: لا يمكن الاعتداد بأقوال وأفعال هؤلاء خلال ربع قرن، لنفي الشورى من الإسلام وسنة الرسول صلى الله عليه وآله، وزعم أنها لم تكن موجودة فيهما.

٣ ـ أزمة الثقافة بين التعصّب المذهبي والكلّيانية المزيّفة

كان الحديث ـ إلى هنا ـ عن طريقة التعبير وأسلوب الاستدلال، لكني أودّ التطرّق إلى ما هو أهم من ذلك كلّه، فمع كامل تقديري واحترامي للمؤلّف المحقق، ولاعتزازي بالحقيقة، وتأسياً بأرسطو، سأبدي رأي وانتقادي للموضوع الذي أشرت له سابقاً، أعني التحليل السطحي للأحداث التاريخية، ودور الشخصيات السياسية في صدر الإسلام، وما حصل من تحول وصراعات في مجتمع المهاجرين والأنصار بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله مما نجم عنه ظهور التشيع واثنينية الأمة إلى شيعة وسنة.

لقد حلّق المؤلف بتناوله هذا الموضوع الرئيسي بتحليل ودراسة في أعلى مستويات الجوّ مما أفقده السيطرة، فاضطر للهبوط العشوائي، كما يقول

الطيّارون!.

وغالباً ما نصاب بهذا التأرجح الشديد، فتارة تقودنا البغضاء وسوء الظن والتعصّب للخروج عن النص والموازين الإسلامية، بل الأخلاقية أيضاً. يقول أحد رجال الدين ممن يملك رصيداً من الدراسات التاريخية، في هذا الصدد: «قد يجرنا تعظيم الخلاف بين الشيعة والسنة إلى القول بأن إلههم غير إلهنا، وقيامتهم غير قيامتنا، وأن قرآنهم ونبيهم وإسلامهم غير قرآننا ونبينا وإسلامنا».

من يكون عمر؟ عمر «المأبون» كان مع أبيه يجمع الحطب، ويحمله على كتفه فيتجول به بين الأزقة لبيعه ... ومن يكون عمر؟ عمر لعين، وابن زنا... والإمام علي لم يبايع إلا حرصاً على نفسه، ولم يصلّ خلفهم طيلة خمس وعشرين سنة إلا حرصاً على نفسه، ولم يعط ابنته للخليفة عمر إلا حرصاً على حياته وسلامته...

انظروا إلى هذه الذهنيات واقرؤا الموازين التي تقيس علياً وطموحاته بمستوى طموحاتها المحدودة.

وتارةً أخرى، يقودنا حسن الظن والتفاؤل ويحكم حركتنا ومسيرنا، حتى أن أحد كبار الفقهاء المعاصرين الشيعة يعتبر الخلاف بين التشيع والتسنن، خلافاً بين فقيهين في استنباط الحكم الشرعي!.

أنا أعتقد أن هذين الاتجاهين ـ مع تضادهما في المنحى والتفكير ـ ابتعدا كليهما عن الواقع والحقيقة، وغالباً ما يكون وراء هذين الاتجاهين دوافع سياسية غير أنها متباينة فيما بينها، فأحدهما يتبع منهجية الوحدة الإسلامية وتوحيد صفوف المسلمين حيال التحديات الاستعمارية وأخطار الصهيونية والغزو الثقافي من قبل الإمبريالية الرامية للقضاء على الإيمان والقيم الأخلاقية، وهذا ما يبعث على التفاؤل لإرساء دعائم الوئام والوحدة الإسلامية بين قطبي العالم الإسلامي، لتأسيس أمّة إسلامية مستقلّة مقتدرة واعية في هذا العصر، والثانية بعكسها تماماً، إذ تهدف لإلقاء الرعب والتشاؤم وتأجيج نار الفتنة بتفكيك المجتمع الإسلامي بما يصب في منافع الإمبريالية العالمية وعملائها.

وبالإضافة للاختلافات فيما بينهما في العلاقات الاجتماعية، تتطلّع الحركة الأولى لإقامة علاقات عامة مع مفكّرين لهم أهداف سامية على المستوى العالمي،

برؤية كونية أوسع تشمل جميع بقاع العالم على مرّ العصور، أما الثانية فتتقوقع على ثلاث مدن دينية تمثل رؤوس المثلث لمجتمعهم، وتشمل بقالي الأزقة، وعدداً من رهبان التجارة، ممن يتمتعون بظروف مالية جيدة بحمد الله، وقد تشمل مجموعة الدجل والخديعة الذين يرتدون ويخلعون زي الدين كالأفعى؛ تبعاً لمصالحهم، وأينما درّت معايشهم كأبي سفيان، فيتصنّعون الشعارات بذريعة ولاية علي بن أبي طالب ﷺ، فيدعون لملء المدينة «بالراكب والراجل» من جيوش الشرك والجاهلية، ليجتثوا أصول الإسلام ومبادئه، بالاتكال على رؤساء دار الندوة، وتكتلات بني غطفان الفوضوية، كما أن قاعدة خيبر ويهود بني قريظة وبني قينقاع وبني النضير، من داخل المدينة وخارجها، لن يتقاعسوا عن تقديم مساعداتهم المالية لهم.

على كل حال، يجب أن لا يخضع التحقيق العلمي، سيّما ما يخصّ المبادئ الأيديولوجية، لأغراض ومصالح جانبية، تؤثر سلباً على نتائجه، لأن الوصول للحقيقة هو المصلحة الأولى والأخيرة في هذا الباب. وعلينا أن لا نحوّل الخلافات بين السنة والشيعة إلى صراعات أو مهاترة، تقودنا للتشكيك في إسلامهم وطهارتهم، والحكم على جميع المسلمين «غير الشيعة» بالوهابية والناصبية، وأنهم أعداء علي وأهل البيت، فنقوم بتقديم الصهاينة على مسلمي فلسطين ومصر وسورية.. لنبتهج ونشمت بهم عندما نشاهد الصواريخ والقنابل تسقط على النساء والأطفال الأبرياء، إضافةً إلى ما يعانون من تهجير وقتل وتعذيب من قبل موشي ديّان، وبن غوريون، وغولدامائير، بمساندة بريطانيا وأمريكا، فنغرس في أذهان الشيعة الموالين لعلي ﷺ: أن أولئك يستحقون ذلك بما ظلموا حقّ أصحاب الكساء وذرية المصطفى، ونصبوا لهم العداء، نعم، هذا هو النص الصريح الذي سمعته مباشرةً من أحد مراجع الدين، عندما سُئل عن إعلان تضامنه مع المسلمين إبان العدوان الثلاثي على مصر.

إن ذلك من أبشع ألوان التضليل باستغلال مشاعر عامة الناس وحبهم لعلي ﷺ بما يصب في المنفعة الشخصية والسياسية، لقد اتخذ اليهود والنصارى أولياء لهم بموازاة انتحالهم لولاية «أهل البيت»! فيجب أن لا ننخدع بهؤلاء المضلّين

والمغالطين ممن انتحلوا لباس الدين، وانزووا في أزقة مدينتهم، معتمدين على عددٍ من المرتزقة المحيطين بهم الذين قضوا عمرهم في الزوايا المظلمة، فلم يروا بصيصاً من نور الحقيقة.

ومن ناحية أخرى، يجب أن لا يكون تآلفنا مع باقي المسلمين، واتساع رؤيتنا الكونية أو تطلّعاتنا لآفاق أسمى، سبباً في تهرّبنا من الحقيقة التاريخية والعلمية أو تحاشي تقصّي الحقائق فيما يخصّ أهم الأمور المصيرية للأيديولوجيا الإسلامية، وما طرأ على المراحل الأولى من تاريخ الأمة الإسلامية، ذلك أنّ الغاية من التحقيق التاريخي والتحليل العلمي، التوصّل للحقيقة، ومعرفة الواقع، وتتبّع الأصول والعوامل الأساسية للأحداث والمواقف التاريخية في صدر الإسلام.

إن تعدد المواجهات والجبهات وتناحر الأطراف لم يكن من نوع المناظرات الدرسية ومجرد اختلافٍ في الرأي أو المفهوم، بل لقد أدّت إلى صراعات حقيقية بين الفرق الإسلامية، فقد كان أبو بكر وعمر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص، يمثلون الجبهة الأولى في المواجهة، وطلحة والزبير وخالد بن الوليد ومروان بن الحكم وكعب الأحبار وعمر بن العاص، هم الجبهة الثانية، أما الثالثة: فكانت معاوية ويزيد وعبد الملك بن مروان والحجاج.. ذلك كلّه في مقابل عليّ وفاطمة وسلمان وأبي ذر وبلال والمقداد وعمار بن ياسر وأبي أيوب الأنصاري وخزيمة، كجبهة أولى.. والجبهة الثانية: هم الحسن والحسين وحجر بن عدي وسليمان بن ضرار وشهداء مرج العذراء وفخ وكربلاء والتوابون، أما الثالثة: فهم زيد ويحيى والثوار من زيديين وحسنيين ومن الطالبيين والمشعشة والإسماعيلية...

فهل من الممكن أن نمرّ على هذه الحقبة من التاريخ مرّ الكرام؟ وأن نعتبر اثنينية هذه الصراعات، ناجمةً عن اختلاف الفهم والاستيعاب[1]، او تعدّد الأفكار[2] بين الأصحاب؟ [كما يقول محمد باقر الصدر].

ولو أراد المؤمن المتفائل وصف الصحابة من منظار سطحي وساذج بغض النظر

---

١) المصدر نفسه: ٦٢، سطر ١٦.

٢) المصدر نفسه: ٦٠، سطر ٦.

عما يختبئ خلف ظاهرهم المقدّس والمنزه من الوعي واللاوعي، ومن دوافع اجتماعية وطبقية، أو نزعات سياسية، فسوف يكون وصفه لهم كما يلي: «... وبالرغم من أن الصحابة بوصفهم الطليعة المؤمنة والمستنيرة كانوا أفضل وأوسع بذرة لنشء رسالي، حتى أن تاريخ الإنسان لم يشهد جيلاً عقائدياً أروع وأطهر وأنبل من الجيل الذي أنشأه الرسول القائد..» [(١)].

وعلى ما تقدم، نستنتج أن سبب انقسام أصحاب الرسول إلى اتجاهين معاكسين، تبلور أحدهما بالأقلية المنحازة لعلي، والثاني بالأكثرية المنحازة للشيخين، هو الاختلاف بين أفضل وأوسع بذرة لنشء رسالي، وأفضل الأجيال اعتقاداً ونجابة في تاريخ البشرية في فهمهم واستيعابهم لمفاهيم الإسلام والسنة[(٢)]

وبعد كل ذلك، إذن ما هو هذا الاختلاف الذي وقع بين أفضل وأروع وأطهر الأجيال في تاريخ البشرية؟! وما هو نوع استيعاب وتفكير كل منهما؟!

مؤلفنا الكبير، يتخذ - في إجابته على هذا السؤال - أسوأ التعابير وأضعف التبريرات فيقول:

والاتجاهان الرئيسيان اللذان رافقا نشوء الأمة الإسلامية في حياة النبي ﷺ منذ البدء هما:

١ - الاتجاه الذي يؤمن بالتعبد بالدين وتحكيمه والتسليم المطلق للنص الديني في كل جوانب الحياة «وهم الشيعة».

٢ - الاتجاه الذي لا يرى أن إيمانه بالدين يتطلب منه التعبد إلاّ في نطاق خاصٍ

---

١) المصدر نفسه: ٧٥.

٢) الحمد لله، أن تلك العصبة من متعصبي الولاية لم تصدر أحكامها بشن الهجوم عليكم أو على الأستاذ الصدر، هؤلاء اتهموني بالوهابية، بينما كان إمام الوهابية في السعودية يعتبرني من غلاة الشيعة، ولطالما خسر قلمي الرهان مع علي، وقد اتهموني أيضاً بتأسيس فرقة جديدة في الإسلام عثمانية النزعة، والحال أنّي وقبل ٢٢عاماً عندما كنت تلميذاً في المدرسة شتمت عثمان وشهّرت به. فقد تنتظركم عواقب أسوأ من هذا باعتباركم عجنتم بمحبة علي، وكذلك بالنسبة للسيد الصدر لأن قلمه كان ذو الفقار علي.

من العبادات والغيبيات، ويؤمن بإمكانية الاجتهاد، وجواز التصرّف على أساسه بالتغيير والتعديل في النص الديني، وفقاً لما تقتضيه المصلحة العامة للمجتمع. وهذا ممكن فيما لو لم يخطئ فيعارض «المصالح الأخرى»[١].

إذن، فسبب الاختلاف بين علي وأصحابه (أولى جبهات الشيعة) مع مؤسّسي السقيفة والخلافة الأولى، يكمن في نوعية الاستيعاب لسنّة الرسول ومفاهيم الإسلام. بحيث كان اتجاه علي عليه السلام هو التعبد أو (نظرية التعبد)، كما يقول المؤلف، بينما كان مخالفوه ـ وهم غالبية الأصحاب من الطليعة المؤمنة الزكية ـ من مؤيدي «نظرية الاجتهاد»!.

فأولئك كانوا لا يسمحون بأي نمط من أنماط الاجتهاد ولا يشعرون بضرورة التحول الزمني وما يطرأ من ظروف وحيثيات بما تقتضيه المصالح الاجتماعية، أما هؤلاء فكانوا الواقعيين والتقدّميين في مقابل المتعصبين للمذهب، يتطلعون للأمور من منطلق واقعي بتفكير منفتح ومتجدد، يراعي متطلّبات العصر المتغيرة، وما تقتضيه من حلول واجتهادات، وبالأخص في مسألة الحكم والسلطة، بمعنى الالتزام بالواجهة الاعتقادية للدين وأسسه الفكرية والمعنوية، أما الأحكام العملية والأنظمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية فإنها تخضع للاجتهاد والمطابقة. نعم ـ وكما يقول المؤلّف ـ : «هذا ممكن في ما لو لم يخطئ فيعارض المصالح الأخرى»![٢].

أيّها القارئ لهذه العبارات ـ بصفتك المسلم الواعي والمثقف لا بوصفك شيعياً ـ كيف يمكنك التمييز بين الحق والباطل؟ وهل أن الحق كان مع علي أم مع عمر؟ وما هو الفرق بين استيعاب وفهم هذين الاتجاهين للإسلام وأفعال الرسول؟ فلا شك

---

١) لم أعثر على هذا النص الأخير عند الشهيد الصدر قدس سره في الأصل العربي وإن وضع الصفحة الدكتور شريعتي وهي: ٧٤ (المترجم).

٢) أنا لم أفهم المراد من هذا الشرط، فهل من الممكن أن يطرح رأي ما مخالف للنص، ويحكم عليه بالصّحة؟ ما هو الملاك في الخطأ؟ لا بد أن يكون مراده عدم مخالفة اجتهادهم لمصالح المسلمين الأخرى، فيحكم عليه بالخطأ، لكن ـ على أيّ حال ـ ثمة غموض في الجملة المذكورة.

أنك بهذه الطريقة سوف ترجح أصحاب «نظرية الاجتهاد» على «نظرية التعبد»، وأنا أعلم جيداً، أن انتساب الشيعة «للتعبد» جاء رداً على اتهامهم بالرافضة وادعاءات أهل السنة، محاولةً منهم للدفاع عن مبدأ التشيع وتبرئته، وقد أشرت في كتابي «علي: مكتب، وحدت وعدالت» إلى آن الشيعة أكثر الفرق الإسلامية تسنّناً، لكن هناك ملاحظات على طريقة التعبير والاستدلال، واختيار المصطلحات، وتأثيراتها على التفكير الواعي للجيل الجديد.

أما الجانب الإيجابي الوحيد في المسألة فهو ما آكّد عليه الفكر الشيعي مما يبعث على الفخر والغرور، من آن الاجتهاد إنما هو عندنا، وليس عندهم، إلا آنه استبدل مع الخصم، فأصبحنا نحن أهل التعبّد وهم أهل الاجتهاد!

وتبقى القضية المهمة في البحث ذاك التبرير السطحي لاختلاف جبهة الأقلية العلوية مع أكثرية السقيفة على أنه كان اختلافاً هامشياً يتبع المزاج، أو أنه كان من نوع المناظرات المدرسية في الفقه والكلام، صحيح أن هذا الخلاف لم يأخذ طابعاً انفعالياً في الظاهر، نظراً لما بذله علي من حكمة سياسية وتحمّل، لضرورة المحافظة على وحدة المسلمين في بداية بزوغ نور الإسلام، وما أحيط به من مخاطر خارجيّة من قبل إمبراطوريّات الشمال والشرق، ومخاوف حروب الردة من الداخل، ولهذا لم يحارب عليّ انتخابات السقيفة الانقلابية من قبل أصحاب أبي بكر، ولم يتجاوز الخطوط الحمراء، وعندما قطع الأمل في استرجاع السلطة والقيادة لم يمارس أي ضغوط لتضعيف جناح الأكثرية، بل وعلى العكس من ذلك تماماً، ساهم في إرساء دعائمها بمبايعته، لها ومشاركته في صلاة الجماعة، حتى أنه كان يعينهم في ظروفهم الحساسة بإرشاداته، باعتبارهم الممثل السياسي للإسلام، ذلك كلّه كان من أجل الحفاظ على بيضة الإسلام حيال أعدائه من الداخل والخارج، بغية إضفاء صورة مقتدرة وموحدة للمسلمين، بغض النظر عن الانقسام الداخلي بين الكتلتين الاجتماعيتين المتضادتين، والتي تمثل إحداهما الجماهير المضطهدة المحكومة، وبطبيعة الحال يستلزم كونها ثورية تطالب بإجراء العدالة، والأخرى الطبقة الحاكمة وتشمل نخبةً من الأشراف، لا تقتبس من الإسلام سوى

مفاهيم ذهنية وعاطفية، حاولوا من خلالها الحفاظ على مصالحهم وعاداتهم ومكانتهم المتميزة في المجتمع.

وإذا أردنا قياس الانقلاب التغييري في الإسلام بالثورة الفرنسية، فسوف يكون تقسيم الاتجاهين في الإسلام إلى اليمين المحافظ واليسار الثوري، وكلا الاتجاهين كان لهما وجود خارجي في عهد الرسول ﷺ، وهو ما يظهر جلياً في تصرّفات الصحابة في حروب النبي ﷺ، كما هو الحال في موقف بلال مع عبد الرحمن بن عوف في بدر بخصوص قتل أمية بن خلف وابنه علي بن أمية، أو تركهما، وهذه مسألة طبيعية في كل حركة أو ثورة؛ ذلك أنها قد تخضع ـ بعد انتصاراتها وفراغها من الحروب وتحقيق أهدافها ـ لانشقاقات في وجهات النظر والأفكار، وخصوصاً فيما إذا فقدت زعيمها، وكذلك الحال الذي حصل بالنسبة للإسلام، فمثل هذا الانقسام كان موجوداً بين طياته، تمثل بعد رحيل النبي ﷺ بعلي عليه السلام وأصحابه وهم الأقلية، مقابل الشيخين وأتباعهما وهم الأكثرية.

وعلى هذا الأساس، تكون نشأة التشيع نشأةً طبيعيةً ومن صميم الإسلام، إذن، كان هناك جناح ومتمرّد في المجتمع، مقابل جناح محافظ قائمٍ على أسس وركائز أصيلة وهم الأقلية، إذ لم ينطو اسم علي على سمات الأفضلية والأولوية فقط، بل كان يمثل حركةً متعالية ذات مواقف حازمة في عمق المجتمع الإسلامي وثورة التوحيد، وكذلك الحال بالنسبة للتيار المخالف، فلم يكن الجانب الوحيد فيه سلبياتهم الشخصية أو إخفاقاتهم العلمية، بل كانوا يمثلون تياراً معارضاً مع قاعدة شعبية أوسع من غيرها، من هنا، يجب علينا استعراض العوامل الأساسية عبر مطالعة الرواسب الطبقية للشخصيات التي أحاطت بعلي والتي تمثل الجناح المخالف له، ويتحتم علينا أيضاً تقصّي البنى التحتية لتلك الصراعات السياسية بين الطرفين.

وأنا أعتقد أن السيد الصدر هو الأجدر بدراستها وتحليلها، لضلوعه بالاقتصاد الإسلامي، ولكونه مفكراً مطلعاً على أمور زمانه، ليقرّر مصير الحقيقة من ثنايا تاريخ التشيع والتسنن، وما آلت إليه طبقات هاتين الحركتين.

وفي الختام، أستميحكم عذراً لإطالتي عليكم الحديث، فالظاهر أني عوّضت عن سكوتي طيلة السنين الماضية، وذلك شعوراً بالارتياح تجاه المستمعين

وخلّص الأصدقاء، ومما لا شك فيه أن هذه الأمور لا تخفى على الأستاذ الصدر أو عليكم أنتم، وإنما كان هذا تذكيراً وتنبيهاً على فروق الفهم والاستيعاب بين القارئ المثقف المحايد، وبين القارئ المنحاز والمغرض، وعلى أية حال أرجو أن تعتبروني صديقاً لكم حاول أن يفضي لكم همومه، فاعذروني [أخوكم علي (شريعتي)].

القرآن والسنّة

قراءة في دور السنّة في خدمة النص القرآني

الشيخ مهدي مهريزي[1]

ترجمة: حيدر حب الله

تمهيد

القرآن والحديث الشريف، جوهرتان ثمينتان، وكنزان غير نافدين، وبحران غير محدودين، وقد دعا رسول الله ﷺ أمّة الإسلام إلى التمسّك بهما معاً، واتّباعهما ومرافقتهما حين قال: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي»[2].

ورغم أنّهما غير منفكّين عن بعضهما بعضاً، ويمثلان معاً عنصر هداية الناس ورشادهم، إلاّ أن المركزية لا يتحلّى بها سوى القرآن وحده.

وقد عدّ النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام القرآنَ معيار أحاديثهم وميزانها، فسلبوا عنهم كل ما لا ينسجم معه، فقد جاء أنّه: «خطب النبي ﷺ بمنى، فقال: أيّها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»[3]، وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»[4].

---

١) أستاذ جامعي، ورئيس تحرير مجلّة علوم الحديث الفارسية، من أبرز المساهمين في مشروع فلسفة الفقه مع الدكتور ملكيان. له مؤلفات عدّة في الحديث والفقه و. . .

٢) بحار الأنوار ٢: ٢٢٦، و٢٣: ١٠٩، ١١٣، ١١٨، ١٢٦، ١٣٣، ١٤٥، ١٤٧؛ و٢٥: ٢٣٧؛ و٣٥: ١٨٤؛ و٣٦: ٣٣١، ٣٣٨؛ و٣٧: ١٦٨.

٣) وسائل الشيعة ١٨: ٧٩، ح١٥.

٤) المصدر نفسه: ٧٨، ح١٢.

إلاّ أنّه رغم ذلك، كان تاريخ القرآن والحديث وماضيهما ـ على الدوام ـ جارحاً مؤلماً، فقد أقصي الحديث ـ ومعه العترة ـ جانباً في حقبةٍ من التاريخ الإسلامي، لتسود فيها نظرية: «حسبنا كتاب الله»، فمنع تدوين الحديث، وحيل بين العترة النبوية والخلافة، وهي خسارة عظيمة لن يتمكّن المجتمع الإسلامي من تلافيها.

على صعيد آخر، هجر القرآن الكريم لدى جماعةٍ أخرى، واقتصر على الحديث مرجعاً ومعتمداً، بل تمادى هذا الفريق في موقفه حتى نفى حجية الظهور القرآني دون الحديث أو الاستعانة به[1]، بل عدّوا التنحّي عن الكتاب والإقبال على الحديث عاقبةَ خيرٍ وسلامة[2]، لا بل تدهور الموقف أكثر من ذلك، حينما اعتبر اهتمام علماء الدين بالقرآن وتفسيره ذبحاً علمياً، يقدّم صاحبه به نفسه تضحيةً وفداءً[3]، كما زُعِم أن التخصص في العلوم الإسلامية ـ لا سيما الفقه منها ـ أمرٌ ميسور حتى لو لم يتعلّم الإنسان ولو آيةً من كتاب الله المجيد[4].

إن تكوّن جماعات «أهل الأخبار» أو «الأخبارية» شاهد ناطق عن الظواهر المشار إليها آنفاً، ويتحدّث العلامّة الطباطبائي في تفسيره الميزان، عقب تناوله ـ باختصار وبعين متألّمة ـ ذلك التاريخ المؤسف، فيقول: «إنّ أهل السنّة أخذوا بالكتاب وتركوا العترة، فآل ذلك إلى ترك الكتاب؛ لقول النبي ﷺ: «إنهما لن يفترقا»[5]، وإن الشيعة أخذوا بالعترة وتركوا الكتاب، فآل ذلك منهم إلى ترك العترة؛ لقوله ﷺ: «إنهما لن يفترقا»، فقد تركت الأمّة القرآن والعترة

---

١) فرائد الأصول ١: ٥٦ ـ ٥٧؛ والميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٩٨.

٢) بحار الأنوار ١: ٣.

٣) نسب بعض العلماء هذا التعبير إلى آية الله السيد أبو القاسم الخوئي ﵀، عقب تصنيفه كتاب «البيان».

٤) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٩.

٥) حسين مدرسي طباطبائي، مقدمه اي برفقه شيعه: ٤٦.

(الكتاب والسنّة) معاً))[١].

ويشرّح الإمام الخميني ﵀ ألم هجران القرآن، فيقول: ((... ولما كان القرآن الكريم مرشداً للعالمين، ومركز تلاقي المسلمين أجمعين، بل العائلة الإنسانية برمّتها، وأنّه قد تنزّل من مقام الأحدية الشامخ إلى الكشف التام المحمدي، ليبلغ بالإنسانية ما يجدر بها بلوغه، ويحرّر هذا الوليد، وليد علم الأسماء، من شرّ الشياطين والطواغيت، ويوصل العالم بأسره إلى بحبوحة القسط والعدل، ويضع الحكومة بيد أولياء الله المعصومين ـ عليهم صلوات الأوّلين والآخرين ـ ...، لقد أخرج هذا الكتاب من الساحة وأقصي عن الميدان، وكأنه لا دور له في الهداية أو الإرشاد))[٢].

لقد كان ما أسلفناه إجمالاً للتاريخ المليء بالحسرة والهمّ والغصّة، بسبب انفصال الكتاب والسنّة وحدوث القطيعة بينهما، وقد أكّدنا على ضرورة التصاحب بين القرآن والحديث، لكن تساؤلاً يطرح الآن نفسه:

ما هو دور السنّة أو الحديث إلى جانب القرآن؟ أي عقدة يحلّها تعاضد القرآن والسنّة؟

وسبب تساؤلنا هذا، أنّ القرآن الكريم يقدّم نفسه نوراً لا يحتاج في الظهور والانجلاء والوضوح إلى غيره[٣]، كما أنّه ـ أي القرآن ـ يشهد هو نفسه، على أنّه بيان[٤]، وتبيان [٥]، لا يحتاج للانكشاف إلى غير ذاته، ليس هذا فحسب، بل القرآن ـ من زاويةٍ أخرى ـ جامع، انطلاقاً من شهادته صارخاً: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ المائدة: ٣، ﴿**لاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ**﴾ الأنعام: ٥٩، ﴿**ما فَرَّطْنَا فِي**

---

١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٩٨.

٢) الخميني، صحيفة نور ٢١: ١٧٠.

٣) النساء: ١٧٤.

٤) آل عمران: ١٣٨.

٥) النحل: ٨٩.

الكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ الأنعام: ٣٨، إلى غيرها من الآيات الكريمة[١].

وعليه، فلم يُسقط القرآن شيئاً حتى نحتاج إلى الحديث فيه، ولم يكن في بيانه وخطابه إجمالٌ ولا إبهام حتى يطلب من يُنيره أو يُجليه.

إنّه سؤال جادّ وحقيقي، كان يؤرّق على الدوام جمعاً من العلماء والباحثين.

لقد أكّد العلامة الطباطبائي في مقدّمة تفسيره على استغناء النص القرآني عن غيره[٢]، بيد أنّه واجه السؤال المثار أعلاه بشكل جادّ وحقيقي في كتابه «القرآن في الإسلام»، وقد حاول تقديم جوابٍ منطقي عن ذلك، فقال: «وهذا الذي ذكرناه لا ينافي كون واجب الرسول والأئمة عليهم السلام بيان جزئيات القوانين، وتفصيل أحكام الشريعة، التي لم نجدها في ظواهر القرآن، وأن يكونوا مرشدين إلى معارف الكتاب الكريم، كما يظهر من الآيات التالية: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ النحل: ٤٤، و ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ الحشر: ٧، و ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ﴾ النساء: ٦٤، و ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ الجمعة: ٢.

إنّ الذي يُفهم من هذه الآيات هو أنّ النبي صلى الله عليه وآله هو الذي يبيّن جزئيات وتفاصيل الشريعة، وهو المعلّم الإلهيّ للقرآن المجيد، ويفهم أيضاً ممّا جاء في حديث الثقلين أن الأئمة عليهم السلام هم خلفاء الرسول في ذلك، وهذا لا ينافي أن يُدرك مراد القرآن من ظواهر آياته بعضُ من تتلمذ على المعلّمين الحقيقيين، وكان له ذوق سليم في فهمه»[٣].

وأضاف في موضع آخر من الكتاب نفسه يقول: «ونستنتج من هاتين المقدّمتين أن في القرآن آيات تفسّر الآيات الأخرى، ومكانة الرسول وأهل بيته من القرآن كمرشد معصوم، لا يخطأ في تعاليمه وإرشاداته، فما يفسّرونه يطابق

---

١) مثل: النحل: ٨٩؛ والشورى: ١٣؛ والنمل: ٧٥؛ وسبأ: ٣.

٢) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٦.

٣) الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٢٥ و ٢٦.

التفسير الذي يستنتج من ضمّ الآيات بعضها إلى بعض، ولا يخالفها في شيء»[(١)].

وفي مساهمةٍ أخرى في هذا الصدد، تحدّث فريق آخر من الباحثين عمّا أسموه «مجالات خدمة السنّة للقرآن»، فاعتبروها خمسة هي:

١ ـ تقرير المضمون القرآني.

٢ ـ تفسير النص القرآني.

٣ ـ تخصيص العموم القرآني.

٤ ـ الكشف عن مواضع النسخ في القرآن.

٥ ـ إبداع أحكامٍ لم يسبق لها وجود في النص القرآني[(٢)].

وقد كشف بعض الباحثين المهتمّين بالحديث في كتابه «السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي» عن دور السنّة في الميدان التشريعي، فذهب إلى أنّ نصوص السنّة على ثلاثة أقسام هي: قسم مؤيّد لأحكام القرآن، وهو منسجم مع القرآن في الإجمال والتفصيل، مثل أحاديث وجوب الصلاة، والزكاة، والحج، والصيام، وقسمٌ آخر مبيّن لأحكام القرآن، يحوي تقييد مطلقٍ، أو تفصيل مجمل، أو تخصيص عام، مثل الروايات التي تبيّن الأحكام المفصّلة للصلاة والصوم، وقسم ثالث، ما دلّ على حكم لا وجود له في القرآن، مثل حرمة الجمع بين المرأة وعمّتها، وأحكام الشفعة، ورجم الزاني المحصن و..، وذكر أنّه لا نزاع بين العلماء في الأوّلين، إنما الخلاف في الثالث.

وبعد ذكره وجهات النظر في الطائفة الثالثة من الروايات، ذكر أن الأطراف متّفقة على وجود أحكام جديدة في السنّة لم يصرّح بها في القرآن الكريم، إلاّ أنّ بعضهم اعتبرها استقلالاً في التشريع، فيما رآها الفريق الآخر مستبطنةً داخل النص الكتابي، من هنا كان نزاع الطرفين نزاعاً لفظياً[(٣)].

---

١) المصدر نفسه: ٦٠.

٢) محمد سليمان الأشقر، أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية ١: ٣٤ ـ ٣٥، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ.

٣) راجع: مصطفى السباعي، السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ٣٨٠ و٣٨١، الطبعة الرابعة،

والذي نجده دوراً للسنّة في المعرفة الدينية وخدمة النص القرآني يمكن اختزاله فيما يلي:

١ ـ تعليم منهج تفسير القرآن بالقرآن.

٢ ـ تعليم منهج الاستنباط من القرآن.

٣ ـ تعليم أساليب تطبيق الشريعة وقوانينها في مجالات الحياة المختلفة.

٤ ـ الكشف عن المعارف القرآنية السامية.

٥ ـ إجلاء تأويلات بطون القرآن ومصاديقه (قاعدة الجري والتطبيق).

٦ ـ بيان تفاصيل القوانين والأحكام القرآنية ضمن دائرة المسكوت عنه في النص القرآني.

٧ ـ تخصيص العمومات القرآنية، وشرح مواضع النَّسخ فيه.

٨ ـ تناول تفاصيل تاريخ الأنبياء والأمم السالفة، مما جاء ذكره في القرآن على نحو الإجمال والإشارة.

ولكلّ واحدٍ من هذه المحاور المشار إليها نماذج كثيرة متناثرة في مطاوي الأحاديث، نصرف النظر ـ فعلاً ـ عن ذكرها، ذلك أنّها تحتاج إلى شرح وبسط ودقّة لا يسمح المجال بها.

وفي الختام، نذكّر بأن إقصاء الحديث عن مكانته لم يكن على الإطلاق خدمةً لساحته المقدّسة، بل خيانةً لا تغتفر، وعلى الباحثين القرآنيين والمحقّقين المتخصصين في مجال الحديث أن يلجوا هذا الوادي البكر، ويرفعوا السُّتْرُ عن مجالات خدمة السنّة للقرآن، مع الحفاظ دائماً على محورية القرآن ومركزيته.

بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ.

التعليل العلمي للإعجاز القرآني

دراسة نقدية

د. محمد حسين بروميند[1]

مقدمة

إن الامتياز الذي يحمله القرآن الكريم ـ بالمقارنة مع الكتب الهائلة التي لا يكفي عمر الإنسان لدراستها وتمحيصها ـ أنّه كتاب غير بشري، منزل من عند خالق الإنسان والكون، ونعتقد آنّ هذا السبب كافٍ لأن يغضّ الباحث الطرف عن سائر العلوم البشرية، ويقدّم دراسته حول القرآن الكريم على سائر أعماله.

قبل كل شيء، أوّل ما يلفت انتباهنا عند تناولنا للقرآن، أنّه حقّ، وعند الشروع في البرهنة على هذه الحقيقة الساطعة، يتبيّن أنّ معظم الذين انبروا لبحث هذه المسألة، وضعوا قضية الإعجاز على رأس مسؤوليّات مدّعي الرسالة، الأمر الذي مهّد لظهور ثقافة الإعجاز اللغوية والاصطلاحية، وكذلك فكرة دلالة الإعجاز القرآني على كونه حقّاً، والسعي وراء استقصاء جذور الإعجاز في كتاب الله، وقد استأثر البحث الأخير ـ من بين البحوث الأخرى ـ باهتمام خاص في هذه المقالة.

لقد طرحت قديماً تصوّرات عديدة لإعجاز القرآن، من جملتها إخباره بالغيب، ونظرية الصرفة، والمحسنات الأدبية والبديعة، ومسائل علم النفس القرآنية و... أمّا في العصر الراهن، وفي ظلّ الأجواء العلمية السائدة في العالم، والتطبيقات العلمية القرآنية، فتبدو عملية البدء بدراسة نقدية للجوانب العلمية في القرآن أكثر إلحاحاً.

---

١) أستاذ مساعد في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة طهران.

١ ـ مدخل إلى التعليل العلمي

١ ـ ١ ـ نظرة عامة، النزاع بين المؤيّدين والمعارضين

المقصود بمصطلح التعليل العلمي للإعجاز القرآني البرهنة على عدم إمكان الإتيان بمثله، في ضوء الانسجام القائم بين القرآن الكريم والعلوم البشرية (Knowledge)، هذه العلوم التي تبدأ باكتشاف الظواهر (Phenomenon)، ثمّ تحليلها (Analyze)، وتركيبها (Synthesis)، عبر طرح الفرضيات (Hypothesis) الجديدة، وإجراء الاختبارات (Experiment) المتكرّرة؛ لإثبات صحّة الفرضيات أو عدم صحّتها، ويلعب عنصرا الزمان وتطوّر الأدوات المخبرية المستخدمة دوراً في هذه التجارب (Experience) المتوالية[١]. في المقابل، لم يكن بمقدور المؤلّف قبل آلف عام أن يكتشف ما تمّ اكتشافه اليوم من علوم، والذي يعدّ حصيلة سلسلة طويلة ومتصلة من الاختبارات والأفكار المتواصلة، فآراء ذلك المؤلف تغدو على الدوام مرآةً لعلوم زمانه، حتى لو كان من المجدّدين في عصره، ذلك أنّ مستوى أفكاره لن يتفوّق ـ إلاّ قليلاً ـ على أفكار أقرانه من العلماء المعاصرين له، ولو فرضنا جدلاً أنّ الفارق بين المستويين ـ على أبعد تقدير وفي حالات استثنائية ـ أكبر، مع ذلك لم يكن شاملاً، إذ كانت تجمعهما عادةً بعض المشتركات، فمثلاً، عندما كان يصدر كتاب في مختلف الفروع العلمية، ويطرح بعض النظريات الخاصة، كان يصدر ـ مع مرور الوقت ـ كتاب آخر يفنّد العديد من نظريات الكتاب الأول، وإذا كان ينتمي إلى عصر الخرافة[٢]، كانت بصمات ذلك العصر واضحةً عليه، لأنّه في ذلك الوقت، وبسبب ضعف وسائل الاختبار، كان المفكّرون محرومين من العديد من المشاهدات، وكانت مساحات اختبار الفرضيات معدومة، فلم يكن من سبيل إلى اكتشاف الحقائق سوى التجارب.

وفي عصر النهضة، والتطوّر النسبي للعلوم، حدثت بعض الاستثناءات، حيث

---

١) راجع: علي أكبر سياسي، المنطق وعلم النفس: ٨٢، طهران، ١٩٥٧م؛ وفيلسين شاله، معرفة مناهج العلوم: ١١٢، ترجمة: يحيى مهدوي، طهران، ١٩٧١م.

٢) علي أكبر ترابي، فلسفة العلوم: ١٤٠، طهران، ١٩٦٨م.

أفلتت بعض النظريات (Theory) من عيون المشاهدة (Observation)، لكن في معظم الأحيان، لم يكن هذا الشيء متيسّراً، فقد كانت أمواج المشاهدات تدفع بتلك الحالات القليلة جانباً.

وعلى هذا الأساس، لو صادفنا كتاباً يحتوي على قائمة عريضة من الموضوعات، وفي الوقت نفسه، له نقاط تماس عديدة مع مختلف العلوم، فضلاً عن انطوائه على جاذبية عالية، ومواكبته لعجلة العلوم الحديثة، فإنّ هذا الكتاب بلا شك، سيعدّ فريداً من نوعه، وليس له مثيل، بل يستحيل درجه ضمن التأليفات العادية للبشر، ولهذا يعتقد دعاة التعليل العلمي أنّ القرآن الكريم إنما هو تجسيد حيّ لمثل هذا الكتاب.

في المقابل، يعترض بعض المفكّرين على هذا الأمر، وذلك من باب الحرص، معتبرين أنّ شأن القرآن أجلّ وأرفع من أن يقارن بالعلوم المتغيّرة والمتحوّلة، لأنّه أولاً، ليس كتاباً في الفيزياء أو الكيمياء، بل كتابٌ مهمّته هداية الإنسان بالدرجة الأولى، وثانياً، إنّ أسس هذا النمط من الاستنتاجات تتلاشى بمرور الزمان مع بطلان النظريات العلمية.

لذا، كان لنظرية التعليل العلمي - كما سيتّضح - مؤيّدون ومعارضون عنيدون، وقد يكون الفريقان[1] واقعين تحت تأثير دوافعهما وتوقّعاتهما من القرآن الكريم، قبل أن يأخذا بنظر الاعتبار الواقع الخارجي له، وفي كل الأحوال، يجب الشروع بالبحث من موضوع العلاقة بين القرآن والعلوم التجريبية.

لو استمرّ أنصار التعليل العلمي بالدفاع عن رأيهم حتى قيام الساعة، فلن يعود دفاعهم هذا على المجتمعات البشرية بأيّ منفعة، ما دام القرآن بعيداً عن هذه الاستدلالات، وغريباً عن المعطيات العلمية، من جهة أخرى، إذا كان الفريق

---

١) هذان الفريقان وإن كانا مختلفين من الناحية الفكرية، إلاّ أنهما يسلكان النهج نفسه، لأنّ كليهما يقيس القرآن على مفاهيم خاصة ما أنزل الله بها من سلطان، وقاعدة هذا القياس النظرة الشخصية، الحدس، المصالح الفردية والجماعية، وليس فهم حقيقة القرآن، انظر: مجلّة كيهان انديشه، العدد ٢٨: ٥٨، ١٩٨٩م.

المعارض يصرّ على نظريته، وهو على خطأ، فهل ستكون نتيجة هذا الإصرار إلاّ حرمان أهل الأرض ـ وخاصّة الفريق الآخر ـ من القرآن الكريم، وفي هذه الحالة، ألا تعتبر هذه خيانة لهذا الكتاب وللبشرية، ولكن بحسن نية؟!

١ ـ ٢ ـ كتاب لهداية الإنسان، أم كتاب في العلوم التجريبية؟

إنّ القائلين[1] بأنّ القرآن الكريم ليس كتاباً في الفيزياء أو الكيمياء، بل كتاب هداية، عليهم أن ينتبهوا إلى نقطة مهمّة، وهي أنّ الجدلية المستخدمة في التعليل العلمي بين القرآن والعلم ليست أداةً لتغيير جانب الهداية في القرآن إلى موضوع علمي تجريبي، بل إنّها بنفسها جسر يوصل إلى الهداية، وبأفضل وسيلةٍ ممكنة، لأنّ أقصر طريق للبرهنة على حقّانية القرآن لأبناء هذا العصر، وكذا للعلماء والباحثين في فروع العلم التجريبية منهم على وجه الخصوص، في عصر النهضة والتطوّر النسبي للعلوم، هو أن يقفوا على الحقائق التي يستبطنها، والتي لم يكن بمقدور البشرية قبل ١٤٠٠ عام بأيّ حال من الأحوال أن تحيط بمكنوناتها، بعبارة أخرى، إنّ تحوّل العصا إلى أفعى مخيفة في عصرٍ كان يعرف بالسحر والشعوذة، فيجعل السحرة يوقنون أكثر من غيرهم أنّها ليست من أعمال البشر، أو بعث الروح في ميّت في عصر ازدهار الطب القديم، فيسلّم الجميع، بالخصوص الأطباء، بأنّها ليست ضمن قدرات الإنسان، أو ظهور رائعة أدبية في عصر تألّق الأدب تأخذ على عاتقها مهمّة هداية الناس والأدباء منهم خاصة، للتسليم بحقّيتها، إن ذلك كلّه كان يتمّ الحجّة على الناس في تلك الأزمنة من خلال إيمان السحرة والأطباء والأدباء.

من هنا، يمكننا أن ندرك كيف أنّ الجانب العلمي للقرآن يلعب دوراً رئيسياً في عصر الاكتشافات العلمية الشاملة وعالم المعرفة، دون التغطية على بقية الجوانب، وهذه الملاحظة نوجّهها إلى الشيخ محمود شلتوت[2]، ومن على منحاه،

---

١) الشيخ شلتوت، تفسير القرآن الكريم: المقدمة، القاهرة، ١٩٦٦م.

٢) محمود شلتوت (١٨٩٣ ـ ١٩٦٣م)، مفتي الديار المصرية ورئيس جامعة الأزهر، أحد المفسرين المصريين، له أسلوب ومنهج تقليدي نقلي بارز، ومختلف عن منهج الشيخ محمد عبده =

فهؤلاء يعتقدون بأنّ القرآن لم ينزل لطرح النظريات العلمية، وأنّ ما نجده من آيات تتناول أسرار الطبيعة إنمّا جاء لأجل تقوية إيمان الناس عن طريق التأمّل والبحث في تلك الأسرار، علاوة على ذلك، إذا ما اخترنا مقارنة آراء القرآن بالفرضيات العلمية المتغيرة، فسيطرأ تغيّر تدريجي على آرائنا تبعاً لتغيّر تلك الفرضيات[١].

وكأنّ دنيا العلوم عبارة عن فرضيات غير ثابتة، ولا يوجد فيها أي شيء علمي قطعي، وأنّ الحقيقة الظاهرة للقرآن نفسه ليست بمعيار، وأنّ المسألة بيدنا إن شئنا عقدنا مقارنةً بين القرآن الكريم والمسائل العلمية، وإن شئنا صرفنا النظر عن ذلك، لنفرض هنا أنّ آيةً قرآنية كانت مطابقة لإحدى الفرضيات العلمية المنسوخة، فهل بإمكاننا تغييرها؟

عدا ذلك، إذا كانت فائدة الإشارة إلى أسرار الطبيعة ـ حسب الشيخ شلتوت ـ تقويةَ إيمان الناس، فهذا يعني أنّ صورة العلم والقدرة الإلهية تبدوان أكثر وضوحاً في أعين الناس، وبالتالي تزيد من إيمانهم، أي أنّه رغم كون هذه المسائل علمية بحتة، إلاّ أنّها تحمل للمؤمن أثراً إيمانياً عميقاً على الرغم من أنّه يعزو آثار الخلق جميعها لله وحده.

لماذا لا يعي الشيخ شلتوت والتيار الفكري الذي ينتمي إليه أنّ أثر الهداية والإيمان الناتج عن مقارنة آيات القرآن الكريم مع المعطيات العلمية القطعية أكبر بكثير من ذلك الذي ذكر، فلا تقتصر النتيجة على كونها وسيلةً لتقوية إيمان المؤمن، بل إنها في الوقت عينه حجّة على العلمانيين أيضاً، الذين لا يؤمنون بأيّ دين، فليست المسألة هنا مجرّد تقوية الإيمان بعلم الله وقدرته، بل الإيمان بكتابه ورسوله، وتفاصيل شريعته، سيكون ـ هو الآخر ـ على محك معرفة الإعجاز العلمي، فهناك ـ بالتأكيد ـ بونٌ شاسع بين آثار ذلك والهدف الذي ينشده شلتوت

= (١٢٦٦ ـ ١٣٢٣هـ) العلمي العقلي. من مؤلفاته: إلى القرآن الكريم، من هدي القرآن، وتفسير القرآن الكريم، الأجزاء العشرة الأولى، راجع: خرمشاهي، بهاء الدين، تفسير وتفاسير جديدة: ٣٠، طهران، ١٩٨٥م.

١) شلتوت، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق: المقدمة.

والمفكّرون من نمطه.

لا يرى موريس بوكاي أنّ هدف القرآن شرحَ الظواهر الطبيعية، فهو يحمل رؤيةً مشابهة لتلك التي يحملها شلتوت، لكنّه ينبهر ـ في الوقت نفسه ـ كثيراً بالآيات التي أشارت قبل ١٤٠٠ سنة إلى حقائق علمية توصّل إليها العلم الحديث، إذ يقول: «كما سترون لاحقاً في هذا الفصل من الكتاب أنّ المسألة المهمة الرئيسية هي أنّ القرآن الكريم الذي يدعو الناس مراراً إلى طلب العلم ونشره، يحتوي على آراء عديدة تتناول ـ بالتفصيل ـ بعض الظواهر العلمية، وهي آراء تتطابق تماماً مع معطيات العلم الحديث، وأكثر ما يشدّ انتباه القارئ لهذا الكتاب لأول مرة وفرةُ الموضوعات المطروحة، وخلوّه من الأخطاء الفادحة التي يزخر بها الكتاب المقدس بعهديه، وهذا ما جعلني أسأل نفسي، إذا كان القرآن من صنع إنسان، فكيف له أن يكتب نصّاً في القرن السابع الميلادي تنسجم محتوياته مع ما توصّلت إليه العلوم الحديثة في عصرنا الراهن؟!

كان هدفي الأول هو قراءة القرآن ومراجعة النصّ، كلمةً بكلمة، بالاستعانة بمختلف التفاسير، لصياغة رؤية نقدية، وقد شرعت في هذا الخصوص بتمحيص شروحه حول الكثير من الظواهر الطبيعية، لا يمكن استيعاب دقّة بعض التفاصيل الواردة في الكتاب وصحّتها إلاّ في مظانّها في المتن الأصلي، وقد ذهلت أكثر عند مقارنتها بالمقولات العلمية المعاصرة، ولا جدال في أنّ رجلاً من عصر محمد لا يمكن أن تكون لديه أدنى فكرة عن تلك المقولات.

بعدها انتقلت إلى مطالعة عدد من الكتب التي تناول فيها الكتّاب المسلمون الآراء العلمية في القرآن الكريم، حيث تعرّفت ـ من خلالها ـ على أفكار قيّمة ومفيدة للغاية. ومن المسلّمات الأكيدة أنّ في فترة الـ ٢٠ عاماً من نزول الوحي على الرسول كان الإنتاج العلمي يغطّ في سبات عميق، أمّا مرحلة الصحوة من عمر الحضارة الإسلامية والتي اقترنت بطفرة علمية عظيمة، فقد بدأت مع انتهاء الوحي.

علينا أن نذعن أنّ المعرفة الفيلولوجية العميقة لا تكفي بمفردها لاستيعاب الآيات القرآنية، بل يجب توفّر مساحة واسعة من المعلومات العلمية المتنوّعة، وهذه

الدراسة تتطلب بدورها ارتباطاً بشبكة من العلوم، ستشكّل في النهاية موسوعةً متكاملة، أثناء التأمّل التدريجي في الموضوعات المعروضة، سنكتشف الطيف المعرفي والعلمي العريض اللازم لفهم معاني بعض الآيات في القرآن، ومع هذا، فإنّ القرآن ليس بالكتاب الذي يهدف إلى تقرير بعض القوانين الحاكمة في الكون، بل إنّه يحمل هدفاً دينياً رئيسياً، خاصةً فيما يتعلّق بالإشارات التي تعنى بالقدرة المطلقة لله تعالى، والتي تدعو الإنسان إلى التدبّر في عظمة الخلق عبر الإشارة إلى الظواهر الموجودة، أو من خلال القوانين الإلهية التي تحكم نظام الكون. إنّ درك بعض التفاصيل الواضحة الواردة في القرآن الكريم أمر ميسور، بينما الأمر بالنسبة للبعض الآخر متعذّر من دون امتلاك بعض المعارف العلمية اللازمة»[١].

وبشكل عام، يبدو أن بوكاي يؤمن بوجود علاقة وثيقة ومنسجمة للغاية بين القرآن الكريم والعلوم التجريبية في مرحلة نضوجها، وعلى الرغم من أنّه يشاطر شلتوت الرأي في أنّ لهذه الآيات دوراً في الحث على التدبّر ومعرفة الله، لكنّه لا يوافقه أبداً في مسألة ترك المقارنة بين الآيات والقوانين العلمية المسلّمة والظواهر العينية، إذ إنّه من الذين يدرجون هذا العامل ضمن العوامل المؤيّدة لوحيانية القرآن، حيث يقول: «في البداية تأثرت بشدّة عند قرائتي للآراء العلمية المتخصّصة التي يحتويها القرآن الكريم، لأنّه لم يكن ليخطر ببالي أن يحتوي نصّ ظهر قبل ثلاثة عشر قرناً على هذا المقدار من الحقائق في موضوعات واسعة جداً ومتناغمة مع الاكتشافات العلمية الحديثة. أيّ تعليلٍ يمكننا أن نقدّمه لهذه الظاهرة؟ أعتقد لا يوجد أي تعليل يستطيع أن يقنعنا أنّه في الوقت الذي كان الملك داكَوبر يتربّع على عرش فرنسا، يظهر شخصٌ في شبه الجزيرة العربية، يملك معلومات واسعة، تسبق معلوماتنا في بعض الموضوعات بعشرة قرون»[٢].

ومن المثير أنّ هذا المؤلف وإن كان قد سلّم بمسألة التعليل العلمي للقرآن

---

١) موريس بوكاي، مقارنة بين التوراة والإنجيل والقرآن والعلم: ٢٢، ٥١، إعداد: ذبيح الله دبير، طهران، ١٩٨٩.

٢) المصدر نفسه: ١٧٢ ـ ١٧٣.

وتأثر بشدّة بها، لكن مع ذلك، نراه حين يشرح هدف القرآن الكريم من هذه الآيات، يُعرض عن ذكر هذا الهدف الذي يبدو أسمى وأكثر فائدةً، وكأنّه لا يعي أنّ الإتيان بهذا النوع من الآيات مسألة مقصودة تماماً، إذ ربّما ظنّ أنّ الهدف الرئيسي للقرآن كَمُن في استعراض بعض مصاديق العلم وقدرة الله تعالى فحسب، وعبر تبيان هذا الهدف يتمّ التطرّق إلى بعض الفوائد الجانبية، أي الإيحاء بأنّ هذا التطابق بين القرآن والعلوم التجريبية إنّما هو من تبعات ذلك الهدف، وأنّ عامل الصدفة هو الذي مهّد لظهور التعليل العلمي، في حين أنّ تبعات هذا الهدف ليست بذات قيمة تذكر، وأنّه يعتبر هدفاً ثانوياً إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار آثار التعليل العلمي.

من النقاط الجديرة بالاهتمام التي أثارت انتباه بوكاي وأكّد عليها مراراً، أنّه علاوة على تعدّد ألوان الموضوعات القرآنية وسعتها، يخلو هذا الكتاب من أيّ أغلاط علمية، بمعنى أنّ الإعجاز ليس في انسجام المعلومات المذكورة مع العلم البشري الحديث فحسب، بل إنّ سعتها تزيد من حالة الإثارة التي تحتويها، وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار الظروف العلمية والاجتماعية لمؤلّف القرآن فضلاً عن سلامته من التحريف والخطأ، تنتفي نهائياً فرضية كونه من صنع البشر.

يقول بوكاي: «لا تقتصر الأهمية على ما يحتويه القرآن، بل ينبغي أن تشمل الأهمية ما لا يحتويه أيضاً، فليس هناك من نظرية أطلقها القرآن في ذلك الزمان حول نظام الكون وثبت عدم صحّتها علمياً بتاتاً»[1].

١ ـ ٣ ـ استقصاء الظواهر العلمية كافّة في القرآن

لايبدو أنّ التعليل العلمي للإعجاز يتطلّب الإشارة إلى جميع الظواهر المكتشفة وغير المكتشفة، بل يكفي التعرّض إلى ذكر أنموذج أو أكثر يتناسب مع تطوّرات مرحلته الزمنية في مختلف المجالات، أمّا الذين غالوا في هذه الناحية، فعليهم تقديم الدليل الذي يثبت مدّعاهم، وهو ـ مبدئياً ـ ليس بالأمر العلمي، وإلاّ كيف يمكن اختزال كل هذه الاختراعات الحديثة في ميادين العلم المتعددة، في

---

١) المصدر نفسه: ٢١١.

كتاب واحد، ومن يملك القدرة على استيعابها والتعرّف عليها جميعاً؟ ربّما يمكن الاستشهاد بمثال بارز على هذا النوع من الأفكار بالاقتباس من تفسير القرآن الكريم للطنطاوي[١]، ونظيره تفسير سيد أحد خان هندي[٢]، حيث يرى طنطاوي في تفسيره أنّ القرآن الكريم قد جمع بين ثناياه علم النجوم، والفيزياء الفلكية، وعلم الأحياء، وعلم كشف العناصر المشعة وصناعات استخراج المعادن وصهرها، ويضيف بأنّه ربّما لن يسعه العمر للبرهنة على أنّ جميع العلوم والاختراعات الصناعية الإنسانية مذكورة في القرآن، وما ثبت منها لحدّ الآن يعدّ عيّنةً تبرهن على أنّ هذا الكتاب الكريم لم يترك شاردةً أو واردة إلاّ وأخبر عنها وتنبّأ بها».

نعم، إزاء هذه المغالاة نرى من الضروري التوضيح بأنّ القرآن الكريم ليس كتاباً في الفيزياء أو الكيمياء، وربّما يكون العامل الذي أثار حفيظة المعارضين لمذهب التعليل العلمي في هذا الخصوص هو هذا الأسلوب في استنطاق آيات القرآن الكريم، وإن كان يؤخذ عليهم في المقابل موقفهم المتطرّف في اجتثاث فكرة التعليل العلمي من جذورها، دون الأخذ بعين الاعتبار الحقائق الخارجية.

١ ـ ٤ ـ الوعي العلمي ودوره في خلق جسور التواصل

بعد عصر النهضة، ونتيجةً للأهمية المتزايدة التي أولاها الغرب للعلوم التجريبية، حدث تطوّر هائل على المستويين الفني والصناعي امتدّ شعاعه إلى البلدان الإسلامية في ظاهرها، التي كانت تحمل مشعل الحضارة يوماً ما، فعلى سبيل المثال، حدت الاكتشافات العلمية ببعض المسلمين، ودون خلفية مسبقة عن العلوم الحديثة، إلى انتقاء آية معينة ليربطوها بتلك الاكتشافات عبر تعليلات واهية وأسلوب متسرّع، لمجرّد البرهنة على أنّ القرآن كان قد سبقهم في التطرّق إليها، وذلك لئلا يتخلّفوا عن ركب الحضارة[٣].

---

١) الجواهر في تفسير القرآن الكريم المشتمل على عجائب بدائع المكنونات وغرائب الآيات الباهرات.

٢) تفسير القرآن وهو الهدي والفرقان، ترجمة محمد تقي فخر داعي جيلاني.

٣) للتعرّف على بعض هذه الشواهد انظر: القرآن والعلوم الطبيعية، تأليف مهدي كلشني، وكذلك رسالة القرآن في عصر الفضاء، تأليف عبدالرضا حجازي.

وهؤلاء المسلمون ليسوا غرباء عن أجواء القضايا العلمية العميقة فحسب، بل إنهم لا يحملون فهماً صحيحاً عن ظاهر الآيات كذلك، وهم باختلاقهم الجسور بين الآيات وتلك العلوم، إنّما يضعون أنفسهم في موضع الانتقاد واللوم، وذلك لأنّه مع افتراض معرفتهم بكنه الآيات وإحاطتهم بدقائق اللغة، لا يملكون مع ذلك صلاحية إبداء مثل هذه الآراء مطلقاً، وحتى في الحالات التي يبدو فيها المتصدّي لهذه المهمّة متوافراً على الشروط اللازمة لمدّ مثل تلك الجسور، فإنّه إمّا أن يكون قد غالى في رأيه، أو أنّه أحياناً فشل عملياً في تقديم شواهد مقبولة[1].

١ - ٥ - الفرق بين الفرضيات والقوانين العلمية والظواهر المرئية

١ - ٥ - ١ - تحليل لموريس بوكاي

لعلّ السبب الذي يدعو المعارضين لمذهب التعليل العلمي إلى اعتبار فكرة الاستناد إلى العلم بصورةٍ مطلقة أمراً غير محمود العواقب، ناجم عن تجاهل الفرق الواضح بين الفرضيات والقوانين العلمية والظواهر المرئية، حيث يركّز موريس بوكاي على هذه النقطة بقوله: «أولئك الذين يستاؤون من إشراك العلم في تقويم النصوص، يتملّصون ممّا إذا كان بإمكان العلم أن يقدّم صورة عن مقارنة مشرّفة، فيحتجّون على أنّ العلم يتغيّر بتغيّر الزمن، وما كان مقبولاً سابقاً، قد يفنّد لاحقاً. هذا التنويه يحتاج إلى التوضيح التالي: يجب التمييز بين النظرية العلمية والظاهرة التي تجري في ظروف مخبرية، فبالنسبة للنظرية تفيد في بيان ظاهرة أو مجموعة من الظواهر يصعب استيعابها، وفي معظم الأحيان، تكون النظرية متغيرةً، ومع تلاحق التطوّر العلمي الذي يفسح المجال لتحليل الظواهر بشكل أفضل، تطرأ تغيّرات عليها أو تنسلخ عنها نظرية جديدة، أمّا الظاهرة المرئية التجريبية فهي محقّقة ومبرهنة ولا تقبل التغيير، نعم، يمكن تحليل مواصفاتها بشكل أفضل، لكنّ ما كان، سيبقى كما هو، وعلى سبيل المثال، إنّ حقيقة حركة الأرض حول الشمس وحركة القمر حول الأرض ثابتة وأزلية لا تقبل

---

١) يمكن الإشارة هنا إلى كتاب آيات من الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، تأليف جمال الدين حسين مهران، وكذلك القرآن والظواهر الطبيعية في ميزان العلوم الحديثة ليحيى نظيري.

التعديل، وأقصى ما قد يحدث أن يتمّ ـ مستقبلاً ـ شرح المدارات بصورة أدقّ، هذه النقطة بالذات، أي سمة التغيّر في النظرية، هي التي صرفت انتباهي عن إحدى الآيات التي قال عنها أحد الفيزيائيين المسلمين: إنّها تعبير عن تضادّ المادة. وعلى العكس من ذلك، يمكن التسليم تماماً بحقّانية الآية القرآنية (الأنبياء: ٣٠) التي تؤكّد على نشأة الحياة من الماء، على الرغم من أنّ التحقّق من ذلك أمر خارج عن وسعنا، لكن ثمّة دلائل متعددة تؤيّد هذه الحقيقة، أما الظواهر المرئية مثل نموّ الجنين البشري، فإنّه يمكن مقارنة مسيرة المراحل المختلفة المذكورة في القرآن الكريم مع آخر الاكتشافات السريريّة الخاصة بعلم الأجنة، لنكتشف بأنفسنا التطابق التامّ بين الآيات ذات الصلة وبين العلم الحديث»[1].

١ ـ ٥ ـ ٢ ـ تحليل لآركاي ميغدل

إذا ابتغينا التعرّف بشكل أوسع على أوجه التباين بين الفرضية والظاهرة المرئية، فلا بأس في ذكر بعض العبارات لآركادي بي ميغدل (Arkadii B. Migdal)[2]، الواردة في رسالة اليونسكو، حيث يقول: «إنّ مسيرة تحوّل العقيدة إلى حقيقة مسلّم بها علمياً، أو الفرضية إلى قانون فيزيائي محبوك، عمليةٌ طويلة وشاقة، وغالباً ما تكون معقّدة... إنّ الخطوة الأولى في أيّ بحث علمي تتمثل في رسم الحدود الفاصلة بين الحقائق العلمية المسلّمة وبين المستحيلات، أي الأشياء التي تخرج بنتائج متعارضة في التجارب العلمية المكررة. وتتوسّط هاتين المنطقتين منطقةٌ محايدة تحتوي على الظواهر التي لم تتمّ دراستها، لكنّها أدرجت ضمن الممكنات.

---

١) بوكاي، مقارنة بين التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، مصدر سابق: ٤٢، وللاستزادة في هذا الموضوع، يراجع كتاب من علم الطب القرآني تأليف عدنان شريف.

٢) عالم شهير في الفيزياء النظرية، من الاتحاد السوفياتي السابق، عضو أكاديمية العلوم السوفياتية. ومستشار معهد لاندايف للفيزياء النظرية، وخبير في مجال نظرية الذرات الأولية والخلايا النووية، له نحو ١٥٠ مقالة و ٥ كتب. نشرت له دار بنجامين كومينغز في الولايات المتحدة عام ١٩٧٧، كتاباً بعنوان «الأساليب النوعية في النظرية الكوانتومية (الكمية) ».

قبل ظهور النظرية النسبية لأينشتاين، كان من المعقول أن يتصوّر الإنسان أنّ القوانين الميكانيكية والألكتروديناميكية المطبّقة على السرعات العادية يمكن أن تصدق أيضاً على السرعات العالية، لكن بعد إجراء التجارب العلمية في هذا المجال، اهتزّت أركان تلك الفرضيات، وبدأت الشكوك تحوم حول صحّتها، وهناك أمثلة عديدة توضّح كيف أنّ النظريات التي كانت مقبولةً في الماضي، أصبحت عائقاً بوجه تقدّم العلم، لقد ارتكب مؤسّس النظرية النسبية نفسه خطأً من هذا القبيل، حينما حصل على نتائج خاطئة أثناء اكتشافه لأسلوب نظري جديد في مجال علم الأكوان، وذلك بسبب استناده إلى فرضية قديمة معتمدة[١].

لقد نوقشت بالتحليل والتمحيص عدد من تلك الأخطاء العلمية، وتمّ التوصّل إلى نتائج تساعد على المنهجية العلمية، وإحدى هذه النتائج القطعية هي أنّه بالنسبة للفروع العلمية التي لم تأخذ وقتاً كافياً من البحث، لا يجوز للعلماء أن يصدروا أحكاماً مطلقة، نعم، إنّ البحث العلمي لا يقتصر على دائرة الممكنات الضيقة، بل يشمل القضايا المبرهنة أيضاً، ومن هذه النافذة، نوجّه اهتمام الباحثين إلى الموضوعات التي تقتضي إطلاق مسيرة البحوث فيها»[٢].

١ ـ ٥ ـ ٣ ـ أنموذج لتغيير الفرضية إلى ظاهرة مرئية

بعد أن دحض أنشتاين (١٨٧٩ ـ ١٩٥٥م) مصداقية قوانين الهندسة الإقليدية بالنسبة للأجرام العظيمة، همّ برفع خطوات جريئة وواسعة إلى الأمام فيما يتعلق بنظرية منطقة الجاذبية في شرح الكون، وقد وضع التفسير الواقعي لتناثر الأجرام السماوية في الفضاء، وعوضاً عن ذلك، اختار مفهوم تراكم متوسّط المادة المستخدم عادةً في الغازات، إلاّ أنّه تبيّن له فيما بعد أنّ استخدام معادلات الجاذبية لتفسير الكون ليست بالبساطة التي يتصوّرها.

اعتقد أنشتاين أنّ الكون نظام مغلق ومحدود، وأنّ دائرة انحنائه مستقلة عن الزمن، ولاختيار صيغة للكون تتوافق مع هذا التصوّر، أضاف ـ من عنده ـ عاملاً

---

١) سيتمّ التطرّق إلى ذلك في ذيل الموضوع التالي.

٢) ميغدل، رسالة اليونسكو، العدد الخاص بأنشتاين: ٢٩ ـ ٣٠، ١٩٧٩م.

إضافياً إلى معادلات الجاذبية، ألا وهو النسبة الثابتة للكون التي أطاحت بانسجام تلك المعادلات، وبالتزامن، كان أحد علماء الرياضيات من بتروغراد وهو ألكسندر فريدمان، منهمكاً في دراسة السبل المتاحة لحل معادلات أنشتاين دون إدخال النسبة الثابتة المذكورة، وقد توصّل إلى أنّ الكون في حالة تمدّد، وأنّه يمكن تعديل فكرة الأنموذج المغلق للكون إلى أنموذج مفتوح، وذلك لمقادير محدودة من تراكم معدل الكتلة، واستناداً إلى ذلك تتمدّد حدود الكون بشكل غير متناهي.

في البداية، انتقد أنشتاين خطة فريدمان، لكنّه رجع بعد ذلك ليسلّم بكل محتوياتها، وسحب فكرته في إضافة النسبة الثابتة إلى معادلات الجاذبية.

يقول أنشتاين: «لقد قرأت رسالة فريدمان، التي بعث بها السيد غروتغوف (الفيزيائي الروسي)، وأذعن الآن بأن انتقاداتي كانت مبنيةً على حسابات خاطئة، أعتقد أنّ النتائج التي توصّل إليها فريدمان صحيحة، وتسلّط ضوءاً جديداً على هذه المسألة»[1].

لقد ثبتت نظرية فريدمان بالتجربة العلمية، في الوقت نفسه الذي أثبت فيه المنجّم الأمريكي إدوين هابل[2] أنّ المجرّات تبتعد عن بعضها[3].

٢ـ دراسة نظرية علاقة القرآن بالعلوم التجريبية

٢ ـ ١ ـ إمكانية التعليل العلمي

من أجل إنهاء الجدل بين المؤيّدين والمعارضين لنظرية التعليل العلمي للإعجاز، يجب أن نحسم قضيتين مهمّتين، الأولى: هل توجد علاقة ذات شأن بين القرآن

---

١) لقد علم فريدمان بهذه التصريحات قبيل موته عام ١٩٢٥م.

٢) يحمل أضخم تلسكوب في العالم اسم هذا العالم. Edwin – Habbel (١٨٨٩ ـ ١٩٢٥م) وقد نجح القسّ لومته Lemaiter عالم الرياضيات البلجيكي في مواصلة نظرية تمدّد الكون وذلك بالاستعانة بنظرية هابل.

٣) المصدر نفسه، وكذلك: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية: ٢٨٤، إعداد محمود شاكر، القاهرة، بدون تاريخ.

بوصفه منظومة مركّبة من العبارات والألفاظ التي تحمل معاني خاصة وبين عالم العلم بما يحتوي من فرضيات ونظريات وقوانين ومشاهدات عينية؟ الثانية: في حالة وجود مثل هذه العلاقة، هل هي من نمط التنسيق المستمر أم من أنماط أخرى؟

الظاهرة أو الحقيقة ـ من وجهة نظر العلم ـ إمّا أن تكون قطعية وأحياناً مرئية، أو محل شك وترديد، وحتى إذا وجدنا آثار هذه الظاهرة في آية قرآنية، فيجب أن نأخذ في الحسبان بأنّ دلالة الألفاظ القرآنية على وجود تلك الظاهرة قد تحمل طابعاً احتمالياً أو قطعياً، ومن هنا، نجد أنفسنا أمام أربع حالات متباينة:

١ ـ أن تكون ذات بعد احتمالي من وجهة نظر العلوم الحديثة، فتُحمل عبارات القرآن كذلك على الاحتمال.

٢ ـ أن ينظر إليها العلم على أنّها قطعية، وأحياناً مبرهن عليها، لكنّ القرآن لا يرى قطعيّتها.

٣ ـ أن تكون مجرّد احتمال من الناحية العلمية، لكنّ القرآن يراها قطعية.

٤ ـ أن ينظر إليها كل من القرآن الكريم والعلم على أنّها قطعية ومبرهن عليها.

في الحالتين الأولى والثانية، ينتفي التعليل العلمي للإعجاز القرآني، ولو فرضنا شمول هذه الحالة للقرآن بأكمله، فلن يكون لها تطبيقات هنا، ولا يمكن الاستناد إليها بتاتاً.

بالنسبة للحالة الرابعة، من المؤكّد أن التعليل العلمي ينطبق عليها، وكلما زاد عدد الحالات من هذا النوع، تضاعفت قوّتها وقدرتها.

أمّا الحالة الثالثة، فليست لها أي تطبيقات في الوقت الحاضر، ولكن يمكن أن تشكّل للعلماء المؤمنين بالقرآن عوناً مناسباً في البحوث العلمية، وإذا ما نجحوا في البرهنة على قطعية تلك الظاهرة أو الحقيقة، خاصةً عبر المشاهدة العينية، فإنّهم لن يخطوا خطوات على طريق مسيرتهم العلمية فحسب، وإنّما سيثرون مصاديق التعليل العلمي للإعجاز القرآني.

في هذا الصدد، يقول بوكاي: «لقد بحثت كذلك في أنّه هل توجد إشارات

أو ظواهر في القرآن قابلة للاستيعاب من قبل البشر، لم يبرهن عليها العلم الحديث بعد؟ أعتقد أنّ هناك إشارات قرآنية إلى وجود كواكب في الكون شبيهة بالأرض (الطلاق: ١٢)، وجدير بالذكر أنّ عدداً من العلماء يؤيّدون تماماً هذه الحقيقة، دون أن تخلق هذه المعلومات الجديدة أدنى يقين، لكنّي ارتأيت أن أذكرها هنا مع شيء من التحفّظ. لو كنت قد شرعت بهذه الدراسة قبل ٣٠ عاماً، لكان لزاماً عليّ أن أضيف حقيقةً أخرى ذكرها القرآن حول النجوم، وهي مسألة غزو الفضاء، في ذلك الوقت، وكنتيجة لأولى التجارب التي أجريت على السفن الفضائية، ظهرت فكرة وهي أنّه إذا ما توفّرت الإمكانات المادية اللازمة للإنسان في المستقبل فإنّه قد يستطيع الهروب من البيئة الأرضية باتجاه أعماق الفضاء، وعندها اكتشفوا وجود آية قرآنية تتنبّأ ببلوغ الإنسان لهذا الهدف يوماً ما، وها هو ذا قد تحقّق هذا الهدف»[1].

٣ ـ دراسة ميدانية للتعليل العلمي

٣ ـ ١ ـ أمثلة عن المصاديق، القرآن وظاهرة تمدّد الكون

إحدى المصاديق للحالة الرابعة المشار إليها آنفاً، تصريح القرآن الكريم بمسألة تمدّد الكون، وابتعاد المجرّات عن بعضها، حتى أنّها لا تبقي أي مجال للشك لأي منصف محايد. بعبارة موجزة ودون أي تعقيد، يذكر القرآن هذه الظاهرة القطعية المرئية العلمية بقوله: ﴿وَالسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ الذاريات: ٤٧[2].

---

١) بوكاي، مقارنة بين التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، مصدر سابق: ١٧٥.

٢) من جملة الكتب أو التفاسير التي تشير إلى هذه الظاهرة بوصفها إعجازاً علمياً قرآنياً، أو أنّها نظرت إليها من هذه الزاوية: كشف الحقائق ٣: ٤٢١؛ والميزان ١٨: ٤١٣؛ وأحسن الحديث ١٠: ٣٥٣؛ وتقريب القرآن: ٢٧: ١٦؛ ومن وحي القرآن ٢١: ٢٥٩؛ من هدي القرآن ١٤: ٦٠؛ ونقل بعض الآراء عن «من الذرة إلى النجم»، الكاشف ٧: ١٥٥، ونقل بعض الآراء عن «التكامل في الإسلام» ٣: ٦٧.

ويلاحظ أنّ القرآن الكريم قد استخدم صيغة الماضي في ذكر بناء السماء، ولم يفعل ذلك مع التوسيع «أوسعناها»، إذ استخدم عبارة، ﴿إِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ التي يستشف منها صيغة الاستمرارية، كما تصدق أيضاً على الزمان الفعلي.

٣ ـ ٢ ـ لمحة عن فرضية التورية البيانية في النص القرآني

تعدّ ظاهرة توسّع الكون وتمدّده، من الظواهر المرئية الحديثة في القرن الحاضر، لكنّا نعلم أنّ القرآن ذكرها قبل ١٤٠٠ عام بصورة واضحة وبدون أي ضجيج، فهل كان على الوحي الذي أتى على ذكر هذه المسألة بهذه الثقة، أن يصرّ على توضيحها للمسلمين في ذلك الوقت؟ بالطبع لا، لأنه حتى لو كانوا أحاطوا بهذه الحقيقة، فلم يكن بحوزتهم ما يمكنهم بواسطته التحقّق من صحّتها، مثل التلسكوبات المتقدمة أو أيّ وسيلة اختبار أخرى، بمعنى أنّ شرح الموضوع بوضوح كان سيرتدّ عليهم بنتائج عكسية، وأولئك الذين قالوا: ﴿إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾ القلم: ٥١ ، إنّما كان قولهم هذا بسبب بيانه لبعض المسائل التي كانت أرقى من مستوى فهم ذلك العصر، فكانوا يستخدمونها سلاحاً دعائياً لمحاربته والنيل من أفكاره، لذا، استخدم القرآن الكريم التورية البيانية لصرف انتباههم عن هذه المسائل، لأنّ هذه الموضوعات لم تكن تعنيهم بشكل مباشر، فبدلاً من أن يقول نوسعها قال: ﴿وإنّا لموسعون﴾ ليتداعى معنى آخر هو «موسع»[1] أي «قادر» ويحول بذلك دون الالتفات إلى موضوع التوسّع والتمدّد.

والمثير للدهشة حقّاً، أنّه بخلاف عادة المكتشفين والنوابغ، سواء في هذه

---

١) من التفاسير التي لم تحمل اللفظة على محمل الإعجاز العلمي، وذكرت لموسع معنى غير علمي هي: غازر ٩: ٢٢٤؛ والمواهب العلية ٤: ٢١١؛ ومنهج الصادقين ٩: ٤٧؛ وخلاصته ٦: ٢٧؛ وشريف لاهيجي ٤: ٢٦٦؛ والاثني عشري ١٢: ٧٩؛ ومخزن العرفان ٦: ٣٢٦؛ والعاملي ٨: ٦٢؛ والروح الخالدة ٥: ٦٩؛ وأطيب البيان ١٢: ٢٨٣؛ والقمي ٢: ٣٣٠؛ والتبيان ٩: ٣٩٤؛ ومجمع البيان ٥: ١٦٠؛ ومختصره ٣: ٣٢٩؛ وجوامع الجامع ٤: ٦٧؛ والصافي ٥: ٧٣؛ والبرهان ٥: ٢٣٥؛ ونور الثقلين ٥: ١٢٩؛ والمعين ٣: ١٤١٢؛ وكنز الدقائق ١٢: ٤٢٩؛ وشبر ١: ٥٢٢؛ والجوهر الثمين ٦: ٨٨؛ وبيان السعادة ٤: ١١٥؛ ومقتنيات الدرر ١٠: ٢٢٤؛ والجديد ٧: ٣٠؛ والمنير ٧: ٣٢٦.

الحالة أو في الحالات الأخرى[١]، لا يفتعل القرآن أي ضجّة أو صخب ليبرهن على آرائه العلمية، لكنّه يضفي عليها حجاباً رقيقاً، وبحسب الضرورة، كي لا يشوّش على أذهان الناس الذين لا يملكون الاستعداد لذلك، ولكي يترك للتطوّر العلمي مهمّة الكشف عنها بهدوء متى ما تهيّأت الظروف، وبهذا تتجلّى حقّية القرآن للعلماء وسواهم[٢].

طبعاً في هذه الحالات، ثمّة قرائن ـ دائماً ـ مناسبة لتحديد هذه التورية، فأحياناً، يستغني القرآن الكريم عن استخدام التورية، وذلك لإمكان تداعي تصورات خاطئة في أذهان الناس عن بعض الظواهر العلمية، على سبيل المثال، موضوع الحركة الطويلة للشمس الواردة في الآية الثامنة والثلاثين من سورة يس المباركة، والتي ظلّت لفترة طويلة تنسب إلى الشمس خطأ.

٤ـ تفسير لآراء القرآن الكريم في موضوع التعليل العلمي وبيان الحق

٤ ـ ١ ـ التنبّؤ بالطفرة العلمية للبشر والتمهيد لأسباب التعليل العلمي

يصرّح القرآن بأنّ ساعة فهم حقّيته تمرّ عبر ازدهار العلم وتطوره، وذلك بقوله: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ فصّلت: ٥٣، إذ تثير هذه الآية الكريمة سؤالاً محدّداً في العقول المتطلّعة وهو: أيّ علاقة بين رؤية الآيات والظواهر في الآفاق وفي نفس

---

١) مثل إدراج الآية ٨٨ من سورة النمل ضمن آيات القيامة، وتناول مسألة حركة الأرض من جميع جوانبها وبشكل دقيق للغاية، حيث سنأتي على تفصيل هذا الموضوع في وقته.

٢) يجب الانتباه إلى أنّه ليس جميع آيات التورية تحمل ـ بالضرورة ـ أغراضاً علمية، بل تحتجب وراء العديد منها دوافع سياسية واجتماعية ونفسية، من قبيل تغيّر الضمائر في آية التطهير من سورة الأحزاب: ٣٣، وإدخال آية الإكمال في المائدة: ٣، ضمن بعض آيات الأحكام، حتى يتسنّى تفسيرها حسب رياح السلطة فيصرفها بذلك عن تحريف الألفاظ، ويتحقق وعد الآية التاسعة من سورة الحجر.

الإنسان وبين سطوع حقّية القرآن، بمعنى، أنّه بالنظر إلى كون الضمير في «أنّه الحق» يعود إلى القرآن الكريم[١]، فكيف يمكن لتجلّي الظواهر في الطبيعة وفي أعماق الإنسان، أن يفضي إلى معرفة حقّية القرآن؟!

السبيل الوحيد هو أن نقرن عملية الكشف عن الظواهر بالإشارة إلى بعض الأمثلة عن الحقائق الواردة في القرآن. وجدير بالذكر أنّ هذه النقطة بالذات والتي تشير إليها الآية الكريمة، تعتبر إحدى النبوءات التي نعيش لحظات تحقّقها، أي نبوءة حول عصر ازدهار العلوم البشرية وتطوّرها، لكيلا يشوب المراد من آياتنا أي غموض، نعرض لبعض الآيات والظواهر: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ..**﴾ فصّلت: ٣٧، ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ...**﴾ فصّلت: ٣٩، ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاء قَدِيرٌ**﴾ الشورى: ٢٩، ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ...**﴾ الشورى: ٣٢.

وكذلك الحال في السورة التي تسبقها، إذ إنّه بعد ذكر بعض الآيات والظواهر، يقول القرآن: ﴿**وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَأَيَّ آيَاتِ اللهِ تُنكِرُونَ**﴾ المؤمن: ٨٢، علاوة على سورة أخرى تتضمّن أمثلةً للظواهر الطبيعية، وهي لا تقبل أن يقصر بعض المفسّرين[٢] معنى آية «سنريهم آياتنا» مثلاً في ظهور علائم العذاب، حتى مع وجود بعض الروايات المعتبرة التي تؤيّد هذا المعنى، حيث يمكننا حملها على مقولة خاطبوا الناس على قدر عقولهم، لأنّه لم يكن من الممكن في ذلك العصر حمل التصوّر الحالي.

٤ ـ ٢ ـ من تجلّي الحقّية إلى حصول اليقين، من العلم إلى العمل

من المسائل المثيرة للاهتمام، أنّه بالإضافة إلى نبوءة الطفرة العلمية للإنسان وظهور الإعجاز العلمي في هذا الخصوص، تحمل الآية ٥٤ من سورة فصّلت نبوءة أخرى تبيّن بوضوح أنّ عملية تبيين الآيات والظواهر وتجلّي حقّية القرآن، تهدف جميعها إلى إلقاء الحجّة، وهي لا تعني بالضرورة أنّ جميعهم سيؤمن، نعم،

١) الطبرسي ٥: ١٩؛ شبر ١: ٤٨١.

٢) محسن الفيض الكاشاني، الصافي في تفسير القرآن ٢: ٥٠٥، طهران، ١٩٨٦م.

سيدركون حقّية القرآن، إلاّ أنّ هذا لا يعني تمسّكهم بأحكامه كما يفعل المؤمن، لأنّ القرآن الكريم يقول: ﴿**أَلا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاء رَبِّهِمْ أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ**﴾ فصّلت: ٥٤.

والآن، يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: لماذا يشكّكون بلقاء ربّهم على الرغم من إقرارهم بحقّية القرآن وبأنّه كتاب منزل من عندالله؟! الجواب في الآية التي تليها: ﴿**فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا**﴾ الكهف: ١١٠، أي أنّ اللقاء رهن بالعمل الصالح المقرون بالإخلاص في عبادة الله ومحبته، وطبيعي، كلما زيد في ذلك، حظي الإنسان بدرجات لقاء أرقى.

قانون الفعل ورد الفعل،

قراءة استقرائية في النص القرآني

د. پريچه ساروي[١]

مقدمة

تحتلّ مسألة استخراج القوانين القرآنية ـ سواء التي تشرح الجدلية العلية منها أو التي لا تشرّح ذلك[٢] ـ أولوية خاصة بالنسبة للباحثين القرآنيين بسبب وجود علاقة تربط موضوعات العلوم القرآنية ببعضها؛ من هنا، فإنّ مناقشة أهمّ تلك القوانين، أعني قانون العلاقة الثابتة بين الأفعال[٣] ونتائجها[٤] في الحياة الدنيا[٥] أمر جدّ حيوي، والبحث في هذا الميدان يحتاج إلى جولة في طول القرآن وعرضه، فضلاً عن لزوم توفّر الشروط التالية:

ألف ـ عرض إحصائي شامل ودقيق للأفعال القرآنية.

---

١) أستاذة مساعدة في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة طهران.

٢) يحبّذ العقل القوانين التي تكوّن علاقة ثابتة بين حدث متقدّم (العلة) وحدث لاحق (معلول).

٣) الفعل هو العمل، الصنع، الراغب الإصفهاني، المفردات: ٢٨٦. التأثير التدريجي المتبادل، شعباني فنون التربية والتعليم: ١٢، التجربة، التصرّف الفعلي، النتيجة و.. (وللاستزادة انظر: مطهري التربية والتعليم في الإسلام: ٤١٥، صدرا، ١٩٩٥م. والراغب: ٢٨٦، ٢٨٢. وفيلسين شاله، معرفة مناهج العلوم، ٣٠، يحيى مهدوي، طهران، ١٩٤٤م. وشعباني، فنون التربية والتعليم: ١٤).

٤) عاقبة الفعل وانعكاساته، هي نفسها النتيجة، الارتكاس، الرّجع، الاستجابة، تأثير الفعل وردّ الفعل، حيث نركّز هنا على النتائج القهرية والطبيعية المتولّدة تلقائياً، وليس حيثيّاتها.

٥) تبيّن العبارة أن المقصود بنتيجة الأفعال وانعكاساتها، النتائج الحاصلة في الحياة الدنيا، وليس في الدار الآخرة.

ب ـ بيان العلاقة الثابتة بين الأفعال ونتائجها.

ج ـ بيان تأثير الوعي بنتائج الأفعال على الفرد والمجتمع.

إنّ نتيجة النقطة الأولى (العرض الإحصائي) هي حصولنا على ١٠٨٦ حالة فعل وردّ فعل في القرآن الكريم، ومع دمج الحالات المتشابهة مع بعضها نحصل على ٢٠٠ موضوع مختلف[١]، في حين أنّ تحقيق النقطة الثانية[٢] يستلزم شيئاً من التأمّل، لأنّه يجب اللجوء إلى الاستقراء التامّ لدراسة جميع الأفعال ونتائجها بصورة منفصلة، ليمكن ـ في ضوئها ـ استخراج صيغة لقانون عام، لذلك، وبهدف إضفاء انسجام منطقي على المقالة، نبدأ أولاً بتقسيم الأفعال إلى صالحة وطالحة، ومن ثمّ توظيف الصفة الفردية والاجتماعية لها في مجال النتائج، وبالتالي فرز المجموعتين التاليتين من الآيات:

المجموعة الأولى: الآيات التي أتت على ذكر ذلك المبدأ بشكل صريح لا لبس فيه، وتؤكّد على صحّة هذه النظرية.

المجموعة الثانية: الآيات التي تنشد هذا الهدف بأسلوب موضوعي[٣].

---

١) هذه الموضوعات متفرقة ومجتزئة، وتشمل الأعمال الصالحة والطالحة، ويمكن تصنيفها ضمن ٧٨ موضوعاً في العمل الصالح، و١٢٢ موضوعاً في العمل الطالح.

٢) لهذه المقدّمة أهمية قصوى. وذلك لأنّه في هذا الجزء يحصل الانسجام بين تجربتنا الشخصية وتجارب الآخرين من جهة وبين كلام الله من جهة أخرى، وتمهّد الطريق للعبور من حالة الفرضية إلى صيغة القانون. بعبارة أخرى. بالاستناد إلى آيات القرآن الكريم وبعد المراجعة والتمحيص في تفاصيل الأفعال الفردية والاجتماعية التي تستبطنها ونتائجها، وذلك من أجل الخروج بقانون عام لها، ومن خلال استنطاقها، تنكشف العلاقة الثابتة بين الأفعال ونتائجها، ومن ثمّ البرهنة عليها بأسلوب الاستقراء.

٣) وعليه. إذا أخذنا بنظر الاعتبار العناصر المذكورة، فسنتناول أثناء متابعتنا للمقالة الموضوعات: ألف ـ دراسة نتائج الأفعال في الفئة الأولى من الآيات، ب ـ دراسة نتائج الأفعال في الفئة الثانية، ألف ـ ١ـ دراسة الأفعال الطالحة، الف ـ ٢ـ دراسة نتائج الأفعال الصالحة: ألف ١ـ ١ـ دراسة = = النتائج الفردية للأعمال الطالحة: ألف ـ ٢ ـ ١ ـ دراسة النتائج الاجتماعية للأعمال الطالحة في

١ ـ دراسة نتائج الأفعال في الفئة الأولى من الآيات [الأعمال السيئة]

١ ـ ١ ـ دراسة نتائج الأفعال الطالحة في الفئة الأولى من الآيات

١ ـ ١ ـ ١ ـ دراسة النتائج الفردية للأفعال الطالحة في الفئة الأولى من الآيات

بعض الملاحظات الضرورية

١ ـ في المشروع الأصلي للبحث تمّت دراسة ١٢٢ حالة من الأفعال الطالحة ونتائجها، نكتفي في هذه المقالة بالإشارة إلى بعضها.

٢ ـ في كل حالة نذكر أولاً الفعل، ثم نتبعه بردّ الفعل أو ردود الأفعال بعد العلامة «←».

٣ ـ المقصود بردّ الفعل: النتائج والعواقب والآثار والأعراض التي تعقب الفعل، وطبعاً لها علاقة مباشرة بالفعل، وإن كانت مسألة درك المباشرة من عدمها، ليست مطلقة ومتساوية، بل هي نسبية ومتباينة تبعاً لتباين الأفراد واختلافهم.

٤ ـ على الرغم من أنّه من المفروض ـ مبدئياً ـ أن يكون لكلّ فعل ردّ فعل واضح ومختلف، لكنّا من الناحية العملية، أوردنا أحياناً عدّة ردود بالنسبة لبعض الأفعال، وذلك نتيجةً لإدغام الحالات القابلة للتركيب، ولولا ذلك لازداد عدد ردود الفعل أكثر ممّا هو موجود الآن.

٥ ـ كما ذكر في مشروع البحث، فإنّ جميع ردود الأفعال والتفاصيل المشار إليها والنتائج المتوفرة تعتمد منهج الاستقراء التام، لكنّا في مقالتنا هذه اقتصرنا على ذكر مختارات منها، تحاشياً للإطالة.

٦ ـ إنّ توضيح طبيعة هذا الارتباط، وسير النتائج، وتعليل القانون بشكل تفصيلي في هذه المقالة أمر غير ممكن، لأسباب عدّة، نذكر منها: سعة البحث، وعدم تصريح القرآن، وضرورة الاستنباط الشخصي الذي سيشكّل بالتالي نقطة

الفئة الأولى. في هذه المقالة، ستتمّ دراسة النتائج الفردية والاجتماعية للأفعال الطالحة والصالحة في الفئتين الأولى والثانية من الآيات.

خلاف، ولكن تمّت الإشارة إلى ذلك في الهوامش بإيجاز، وكلما دعت الضرورة وذلك بهدف الاطلاع.

١ ـ التعلّل ← قساوة القلب وزوال النعمة

التعلّل هو اختلاق الأعذار الواهية وتصيّد العيوب السطحية، للتملّص من تنفيذ حكم ما والقفز عليه، أو تأجيله. ويعتبر بنو إسرائيل أبرز مثال على التعلّل واختلاق الأعذار، ونستعرض هنا حالتين من حالات التعلّل التي احتجّ بها هؤلاء وما جرّه عليهم ذلك:

ألف ـ التعلّل في ذبح البقرة

بعد أن قتل شخص من بني إسرائيل (البقرة: ٧٢)، وتعدّدت الأقوال حول القاتل، أمر النبي موسى عليه السلام بأن تذبح بقرة، ويضرب المقتول بجزء منها لتعود إليه الحياة، وبالتالي يتعرّف على قاتله[١]، في البداية، اتّخذ بنو إسرائيل هذا الأمر الإلهي هزواً، ثمّ أخذوا يتعلّلون في تنفيذه من خلال طرح الأسئلة تباعاً حول لون البقرة، وسنّها، وهل هي فارض أو بكر، ومواصفاتها الظاهرية، مع يقينهم بأنّ النبي موسى عليه السلام عليم ونبي حكيم، ولكن في النهاية صبّت هذه التعلّلات في غير صالحهم، لأنّهم اضطرّوا إلى شراء بقرة بثمن غال.

حول تلك التعلّلات يقول الله تعالى: ﴿**فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ**﴾ البقرة: ٧١، وهو ما يؤكّد أنّهم كانوا يبغون المماطلة والتسويف في تنفيذ الحكم، فكان عاقبة ذلك أن أصبحت قلوب بني إسرائيل قاسيةً كالحجارة أو أشدّ قسوة (البقرة: ٧٥)[٢].

ب ـ التعلّل بطعامهم

---

١) الفيض الكاشاني، الصافي ١: ١٠٢، طهرا، ١٩٧٧م.

٢) للاستزادة انظر: الطبرسي، مجمع البيان ٢: ٢٧٩ ـ ٢٨٩؛ الطباطبائي، الميزان ١: ٢٠٢، قم، ١٣٧٢هـ؛ الشاه عبدالعظيمي، التفسير الإثنا عشري ١: ١٧٥، طهران، ١٩٨٥م؛ العاملي، تفسير العاملي: ١٠٦، مشهد وطهران، ١٩٨٤م؛ القرشي، أحسن الحديث ١: ١٥٦، طهران، ١٩٨٧م؛ طيب، أطيب البيان ٢: ٦٠ طهران، ١٩٨٧م؛ الاسترآبادي، تأويل الآيات الظاهرة: ٧٦، قم، ١٤٠٩هـ.

ظلّ بنو إسرائيل لمدّة طويلة يأكلون المنّ والسلوى طعاماً مفضّلاً لديهم[١]، لكنّ هذا الوضع لم يدم طويلاً، حيث تركوا هذا الطعام الفاخر ولم يصبروا عليه (البقرة: ٦١)، وسألوا نبيّهم استبداله بطعام أدنى منه، مثل الخيار والثوم والقمح والعدس و... فكان من نتيجة بطرهم هذا أن أذهب الله بنعمهم، واضطروا إلى الهبوط في إحدى القرى ليجدوا ما سألوا، وألبسهم الله ثوب الذلّة والمسكنة، وعلاوة على ذلك، فرضت عليهم الجزية[٢].

٢ ـ الاستهزاء ← التيه والحيرة

الاستهزاء هو السخرية والمزح في خفية والغمز[٣]، ومن عواقبه التيه والحيرة[٤]. أمّا أبرز مصاديق هذا الفعل القبيح، فهو سلوك المنافقين الذين يظهرون الإيمان الزائف، ويسخرون من المؤمنين، ويطعنون فيهم (البقرة: ١٤)، وفي المقابل، فإنّ الله تعالى يسخر منهم ويستهزئ بهم لأعمالهم الشائنة القبيحة، ولأجل استيعاب هذه الحالة يقوم بتمثيلها من خلال ضرب مثلين[٥]:

ألف ـ الذي يستوقد ناراً في ليلة دهماء بعد جهد جهيد، لتضيء ما حوله، لم يكد هذا الضياء ينير ما حوله حتى يذهبه الله، لتعود الظلمات مخيّمة على كل مكان، فتشعل غيظه وغضبه (البقرة: ١٨).

ب ـ أو ذلك الذي يجد نفسه محصوراً بين ظلمة الليل ووحشته، وبين أمطار شديدة وفيضانات عارمة ورعد وبرق وصواعق مخيفة، فيضع أصابعه في آذانه من

---

١) الصافي ١: ٦٥.

٢) للاستزادة انظر: الصافي ١: ٦٦؛ ابن أبي الحديد شرح نهج البلاغة ٢٠: ١٨٧، قم، ١٤٠٤هـ: والحلي نهج الحق وكشف الصدق: ١٢٣، قم، ١٤٠٧هـ: والجزائري، قصص الأنبياء والمرسلين: ٣٥، ٢٦١، ٢٦٣. قم، ١٤٠٤هـ.

٣) انظر الراغب الإصفهاني، المفردات: ٥٤٢، والخليل بن أحمد الفراهيدي، العين ٤: ٧٥؛ وابن منظور، لسان العرب ١: ١٨٣.

٤) البقرة: ١٥؛ والصافي ١: ٦٣.

٥) الطباطبائي. الميزان ١: ٥٦، قم، ١٣٧٢هـ.

هول الأصوات، في هذه الأوضاع العصيبة يتيه البرق للحظات فيبصر ما حوله باحثاً عن ملجأ أمين، وعن مخرج من ورطته، ثم ينطفئ البرق فيعود الظلام إلى كل زاوية، ويعود هو إلى حيرته من جديد، ويقيم على ما كان عليه (البقرة: ٢٠). على الرغم من أنّ هذا الشخص في كلا الحالتين يتمكّن من اكتشاف ما حوله للحظات سواء بفضل النار التي استوقدها، أو البرق الذي أضاء له، لكن انقطاع هذه الحالة وعدم استمراريتها، يصبّ على ناره زيتاً، فيتخبّط كالأعمى في ظلمة حالكة، ويضلّ عن هدفه.

وحال المنافق الذي يستهزئ بالمؤمنين، شبيه بهذا الحال الذي وصفه القرآن الكريم، فهو يتوصّل لفترة قصيرة إلى إدراك بعض الحقائق عن الدين، تتيح له التمييز بين الحقّ والباطل، والصالح من الطالح، وذلك من خلال اختلاطه بالمسلمين فكرياً، ومعاشرته لهم، لكنّه يعجز عن الوصول إلى الهدف الحقّ؛ لأن قلبه لم يستضيء بنور الإيمان، بسبب استهزائه بالمؤمنين، فيعود ليغرق في تيه وحيرة[(١)].

٣ ـ الادّعاء ← التعرّض للامتحان

الإدّعاء والدعوى هو الإفصاح عن شيء أو تصوّر إمكانية القيام بعمل ما، أو التمتّع بميزة معيّنة[(٢)]، ونتيجة الادّعاء أن يواجه المرء موقفاً امتحانياً. وهنا نستعرض بعض الأمثلة على الادّعاءات المذكورة في القرآن الكريم مع ذكر نتائجها:

ألف ـ ادّعاء القتال في سبيل الله بشرط وجود قائد صالح

---

١) الطباطبائي، الميزان ١: ٥٦: أبو الفتوح، تفسير ابو الفتوح ١: ١١٧، مشهد، ١٩٩٥م: الكاشاني منهج الصادقين ١: ٩٨، طهران، ١٩٦٥م؛ لاهيجي، تفسير اللاهيجي ١: ١٥، طهران، ١٩٨٤م؛ القرشي، أحسن الحديث ١: ٥٣؛ الطيب، أطيب البيان ١: ٣٩٦؛ الطوسي، التبيان ١: ٧٩، قم، ١٤٠٩هـ؛ الشريف المرتضى، تنزيه الأنبياء والأئمة: ٩٠، قم، ١٢٥٠هـ؛ الصدوق، الخصال: ١٣، قم، ١٤٠٣هـ.

٢) الراغب، المفردات: ١٧٠.

١ ـ إنّ ادعاء قوم طالوت (البقرة: ٢٤٦) باستعدادهم للقتال في سبيل الله جعل نبيّهم شموئيل عليه السلام[(١)] يختار لهم طالوت أميراً للحرب ليقاتلوا تحت رايته، فاصطدم هذا الاختيار منذ البداية بمعارضتهم، لأنّ طالوت لم يكن سليل الحسب الأصيل والنسب العريق، لكن احتجاج النبي بسعة علم طالوت، دحض أول حجّة لهم، وخاصة بعد إرجاع التابوت وصندوق العهد، حيث ساعد هذا العمل على ترسيخ أقدامه، ودعم موقعه. على أيّ حال، استلم طالوت مقاليد الأمور، وتهيّأت الأمور نحو أول امتحان لبني إسرائيل، وكان هذا الامتحان أن يغترفوا غرفةً واحدة من ماء النهر، ففشل الكثير من المدّعين منهم في هذا الامتحان إلاّ قليلاً من المؤمنين خرجوا مرفوعي الهام[(٢)].

٢ ـ ادّعى جماعة من صحابة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في معركة بدر الثبات على القتال وتمنّوا الموت في سبيل الله (آل عمران: ١٤٢)، لكنّهم أيضاً رهبوا، العدوّ ولم يثبتوا في القتال وانقلبوا على أعقابهم[(٣)].

ب ـ ادّعاء دفع الصدقات والإنفاق إذا أفاض الله عليه من فضله

كم من مدّعٍ زعم أنّه لو أفاض الله عليه من فضله أن يتصدّق ويكون من الصالحين (التوبة: ٧٥ ـ ٧٦)؛ لكن عاقبته كانت البخل ونكث الوعد، وكذلك عاقبة الذي زعم الإنفاق في سبيل الله، حيث انتهى إلى النتيجة نفسها (محمد: ٣٨)[(٤)].

٤ ـ العُجب ← الإحساس بالعجز والوهن

---

١) الفيض، الصافي ١: ٢٠٦.

٢) للاستزادة انظر: الكاشفي، المواهب العلية ١: ٩٧؛ المشهدي القمي، كنز الدقائق ٢: ٢٧٩، طهران، ١٩٨٧م؛ الجزائري: ٢٣٠ ـ ٢٣١؛ فضل الله، من وحي القرآن ٤: ٢١٤؛ الشيرازي ٢: ٩٧؛ الصدوق: ١٥١؛ الراوندي ١: ٣٤٨.

٣) للاستزادة: الصافي ١: ٣٠٢؛ ابن طاووس ١: ١٠٠؛ الراوندي ١: ٣٥٣.

٤) للاستزادة انظر: الاسترآبادي، تأويل الآيات الظاهرة: ٥٧١؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١١: ٦٠.

العُجب يعني الإحساس بالتفوّق والزهو بالنفس والكبر بسبب امتلاك المرء لمزايا خاصة، لهذا تروقه نفسه فيعجب بها ويفخر[١]، فالعابد الذي يعجب بنفسه لكثرة عبادته، والعالم الذي يبهت لسعة علمه، والثري الذي يزهو بحياته في الدنيا لثرائه الفاحش، والرجل القوي الذي يركبه الغرور لقوّته الجسدية، وعضلاته المفتولة، هؤلاء جميعهم مصابون بهذا الداء النفسي المنتشر.

إنّ الله عزّ وجلّ وحده الذي يلبس ثوب العزّ والكبرياء، ولا يليق هذا الثوب إلاّ به، لذلك فمن المعلوم أنّ نتيجة الصراع بين النسبي والكامل المطلق في هذه المسائل، أو لنقل نتيجة العُجب والشعور بالتفوّق والكبر، هو العجز والضعف لا غير[٢]. ونذكر هنا بعض الأمثلة لهذه العمل (العجب) ونتائجه كما وردت في القرآن الكريم:

١ ـ في معركة حنين، اعتدّ جيش المسلمين بكثرة عدده فأصابه العجب والغرور (التوبة: ٢٥)، في حين أنّه ـ وطبقاً للعديد من الآيات القرآنية التي تذمّ الكثرة ـ كان عليهم أن يعلموا أنّ الإيمان هو الجسر الموصل إلى النصر، وليست الكثرة. هذا الإحساس بالزهو والعُجب جعلهم يواجهون ضائقةً شديدة، وأحسسهم بعجزهم وضعفهم، فرجّحوا خيار الفرار من ساحة المعركة[٣].

٢ ـ بعد رفض الله تعالى لقربان قابيل، اغترّ بقوّة عضلاته، فهمّ بقتل أخيه هابيل، لكن عمله هذا جرّ عليه الحسرة والندامة.

٣ ـ كذلك الحال بالنسبة لإخوة النبي يوسف عليه السلام العشرة الذين أصابهم الزهو، لأنّهم كانوا يشكّلون عصبة، وكانوا يشعرون بالتفوّق بسبب ذلك

---

١) الراغب، المفردات: ٣٢٢، كذلك انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين ١: ٢٣٥؛ وابن منظور، لسان العرب ١: ٥٨٠؛ والطريحي، مجمع البحرين ٢: ١١٦.

٢) نهج البلاغة، الخطبة: ١٩٢، ٦ ـ ٥.

٣) للاستزادة انظر: المفيد، الإفصاح في الإمامة: ٥٧، قم، ١٤١٤هـ؛ والشوشتري، الصوارم المهرقة: ٢١٠ طهران، ١٩٨٨م؛ والراوندي النوادر ١: ١٧٩؛ والأربلي، كشف الغمة في معرفة الأئمة ١: ٢٢١، تبريز، ١٣٨١هـ.

(يوسف: ١٤)، ولهذا اعتقدوا أنّه لا ينبغي لأبيهم أن يؤثر يوسف وأخاه بنيامين عليهم، وكان من عاقبة هذا الشعور أن احتاجوا جميعهم إلى النبي يوسف عليه السلام (يوسف: ٥٨)، واعترفوا بأنّهم أخطأوا في حقّه، وأنّ إثرة الله له كانت إثرة حقّ وصدق (يوسف: ٩١)، لذلك خضع الجميع له (يوسف: ١٠٠)[١].

٥ ـ ضعف النفس ← المصيبة والبلاء

هو أمر نسبي يولد مع الإنسان (النساء: ٢٨)، ويعني عدم توفّر المرء على الاستعداد النفسي والإرادة القوية للصمود أمام الوساوس، والنفس الضعيفة مصداقُ الإنسان المسلوب الإرادة، الذي ينقاد بسهولة إلى ميوله وشهواته، وعاقبة هذه الحالة[٢] الوقوع في المصائب والبلايا، ونورد هنا أمثلةً من القرآن الكريم على ضعف النفس ونتائجه:

ألف ـ عندما انهزم المسلمون في معركة أحد[٣]، اعترض نفر منهم قائلين: لماذا علينا نحن المؤمنين أن نبتلى؟! ﴿**قلتم أنّى هذا**﴾، فأجابهم الله تعالى بقوله:

---

١) انظر: الحلي، نهج الحق وكشف الصدق ١: ٣٧٠؛ ومكارم الشيرازي، تفسير نمونه (الأمثل) ٧: ٢٢٧، طهران، ١٩٨٧م.

٢) تذكرة سريعة من أجل رفع هذه الشبهة وهي، ما هي علاقة الحالات النفسية للإنسان مثل العجب والحسد والتكبر و.. بالأعمال؟! في العبارات الخاصة بالحالات النفسية للإنسان، أحياناً تستعمل كلمة لا يقصد بها تلك الحالة النفسية، بل يقصد الآثار التي تصدر عن الإنسان بسبب تلك الحالة النفسية. على سبيل المثال، إنّ الشفقة والرأفة حالة نفسية وشعورية لدى الإنسان، أحياناً تستعمل هذه الكلمة للدلالة على نفسها، وأحياناً أخرى تستعمل في مواضع معينة تبرز آثار تلك الحالة، سواء أكانت موجودة أم غير موجودة. فعندما نقول بأنّ فلاناً قد تعاطف مع فلان، معناه، أنه قام بفعل من نوع عاطفي. (مطهري، التربية والتعليم: ١٦٢). وهذه الألفاظ (الحالات النفسية) تستعمل في حالات كثيرة أخرى تتعلق بالإنسان، ولكن بجهة السلوك، الذي هو ـ عادةً ـ معلول هذه الحالة (المصدر نفسه: ١٦٣)، وكذلك للاحتراز عن خطأ عام يتعلّق بالأخلاق والفعل الأخلاقي (انظر: المصدر نفسه: ١٤٩).

٣) الفيض الصافي ١: ٣١١.

﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنْفُسِكُمْ﴾ آل عمران: ١٦٥، فلو كنتم اطعتم وصايا الرسول الكريم ﷺ، ولم يلهكم حب المال وجمع الغنائم و...، لم يصبكم الذي اصابكم، ولم تذوقوا طعم الهزيمة[١].

ب ـ عندما خاطب النبي موسى عليه السلام قومه قائلاً: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللهُ لَكُمْ﴾ المائدة: ٢١، ارتدّوا على أدبارهم بحجّة أنّ فيها قوماً جبّارين، فقالوا لموسى عليه السلام: ﴿فَاذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلا﴾ المائدة: ٢٤، ضعف النفس هذا جرّ على هؤلاء القوم التيه[٢] والضلال في البراري والصحاري[٣].

٦ ـ البخل ← الحرمان من الرئاسة والرفعة بكل صورهما

البخل هو الحرص وإمساك المقتنيات عمّا لا يحقّ حبسها عنه، والولع في الاكتناز. والإنسان البخيل يكون جشعاً جداً، وهو ممسك لضيق أفقه وخسّته، وعلى الرغم من أنّ الكلمة تستعمل لغرض جمع الأموال واكتناز الثروات، لكنّها ليست حكراً عليها، فقد تستعمل أيضاً للتعبير عن أمور معنوية مثل البخل بالعلم والمحبة و...

إنّ تنامي هذه الصفة تدريجياً في الإنسان يؤدي إلى أن يبخل الشخص أولاً بماله[٤]، ثم بأموال الآخرين في المراحل اللاحقة، حيث يأمر الناس بالبخل (النساء: ٣٨)، نتيجة هذا العمل الحرمان من الرئاسة والرفعة من أي نوع وصورة (النساء: ٥٣)[٥].

مثال على هذا البخل نقلاً عن القرآن الكريم (محمد: ٣٨) رفض بعضهم

١) الراوندي، النوادر ١: ١٤٧.

٢) الفيض، الصافي ١: ٤٢٥؛ الطبرسي، مجمع البيان ٢: ٢٨٠.

٣) للاستزادة انظر: فضل الله، من وحي القرآن ٦: ٢٣٨؛ شبر، تفسير شبّر ١: ٢٣٨، ٢٧٨؛ الفيض، الصافي ١: ٤٣٥؛ وتفسير أبو الفتوح ٥: ١٢٩؛ العاملي ١: ٢٧٨؛ مغنية، تفسير الكاشف ٢: ١٩٧؛ ابن طاووس: ١٣٤؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٥: ١٩٢؛ الجزائري: ٢٦٦.

٤) الراغب، المفردات: ٣٨.

٥) وللاستزادة انظر: الطبرسي، مجمع البيان: ٣: ٩٤؛ العياشي، تفسير العياشي ١: ٢٤٦؛ البحراني، البرهان ٢: ٩٢.

دعوة الإنفاق في سبيل الله التي أدّت بهم إلى الحرمان من الرئاسة والرفعة الاجتماعية[١]، وتحمّل الأضرار الشخصية وشمولهم بقانون الاستبدال، أي استبدالهم بقوم آخرين يكون الكرم أحد خصالهم، وهم المستضعفون الذين لهم الإمامة ووراثة الأرض، والزعامة الدينية[٢].

٧ ـ الحسد ← الإيمان بالجبت والطاغوت[٣]

الحسد تمنّي ما عند الآخرين من نِعَم، وكذلك زوالها عنهم، والواقع، إنّ الحسد مرض نفسي، يجعل صاحبه في مقارنة مستمرة بين ما يملكه الآخرون وما يعوزه، فيلقي به في دوّامة من الأزمات والاضطرابات الداخلية، والحسود ـ من وجهة نظر الدين ـ إنسانٌ متشائم، غير راضٍ بقسمة ربّه العادل. هذه الخصلة وإن كانت لا تتسبّب في أضرار بالغة في مراحلها الأولى والابتدائية، إلاّ أنّها في مراحلها المتقدمة والمستفحلة، تترك تأثيرات خارجية مباشرة قد تكون الإصابة بالعين إحداها، لذلك، فمن الممكن أن تأتي هذه الرذيلة على إيمان المرء وبنيانه الروحي والمعنوي، كما أنّ من نتائج الحسد الإيمان بالجبت والطاغوت (النساء: ٥١).

١ ـ ١ ـ ٢ ـ دراسة النتائج الاجتماعية للأفعال الطالحة في الفئة الأولى من الآيات

١ ـ الإيمان الناقص والمشروط بالكتاب ← الذلّة والمسكنة

الإيمان هو القبول والتسليم للحقّ[٤]، والمؤمن الحقيقي هو الذي ينقاد لجميع أوامر الرسول الكريم ﷺ دون قيد أو شرط، بل وأكثر من هذا، يفعل ذلك

---

١) المصدر نفسه.

٢) للاستزادة انظر: الفيض، الصافي ٢: ٥٧٢؛ الكليني، الكافي ١: ٢٠٥؛ الصفار، بصائر الدرجات: ٣٤؛ الاسترآبادي، تأويل الآيات الظاهرة: ١٣٥؛ التميمي، دعائم الإسلام ١: ٢٠؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١: ٦٠.

٣) الجبت في الأصل، اسم صنم، لكنه استعمل بعد ذلك للتعبير عن أي معبود غير الله، أما الطاغوت فيطلق على الشيطان، وكذلك على كل معبود باطل، أنظر: الفيض، الصافي ١: ٣٦٢؛ كذلك انظر ٤: ٩٣؛ الإشارة إلى صنمي قريش.

٤) الراغب، المفردات: ٢٦.

بضمير مرتاح، غير شاعر في قرارة نفسه بعد صدور الحكم بأيّ حرج أو ضيق (النساء: ٦٥)، ولمّا كان للإيمان مفهوم نسبي ودرجات[١]، من نقص وكمال وشدّة وضعف (التوبة: ١٢٤، الأنفال: ٢)، لذا، أمكن تقسيم المؤمنين الذين يطبّقون جميع أو بعض الأوامر الإلهية الواردة في الكتاب، أو من قبل أولياء الله، إلى فئتين:

آلف ـ مؤمن حقيقي كامل ملتزم بتنفيذ جميع الأوامر والنواهي الإلهية.

ب ـ مؤمن ضعيف مذبذب، يطبّق بعض أوامر الله ورسوله الكريم ﷺ ويعرض عن بعضها الآخر لأيّ سبب كان (البقرة: ٨٥).

فعاقبة إيمان الفئة الأولى الرفعة والعلو المطلق في المجتمع مقارنةً بغير المؤمنين (آل عمران: ١٣٩)، لأنّ غلبة الإيمان على الكفر حسب الشريعة الإلهية مسألة حتمية (النساء: ١٤١)، بينما عاقبة الإيمان الناقص للفئة الثانية، التي تؤمن ببعض ما أنزل الله وتكفر بالبعض الآخر (البقرة: ٨٥) عاقبتها الذلّة والمسكنة، وعار وشنار في الحياة الدنيا، ففي ميدان الحرب بين الكفر والإيمان يرتقي درجات العلا في المجتمع من كان موقفه واضحاً، كافراً كان أم مؤمناً، فيما يكون مصير المذبذبين ذوي الإيمان الناقص السحقَ من قبل الفئتين السابقتين.

بنو إسرائيل كانوا من الفئة الثالثة، فعلى الرغم من إبرامهم للعهود الغليظة والموثقة مثل عدم سفكهم للدماء وإخراج المؤمنين من ديارهم، لكنّهم نقضوا ـ عملياً ـ جميع العهود من بعد توكيدها، واقترفوا الأفعال المحرّمة، من قتل وتشريد لبعضهم (النساء: ٨٦) فما جزاء هذه الأفعال غير الذلّ والخزي لهم في هذه الدنيا (الإسراء: ٥)[٢].

١ ـ ٢ ـ دراسة نتائج الأفعال الصالحة (الفردية والاجتماعية) في الفئة الأولى

١) الكليني، الكافي ٣: ٦٥.

٢) للاستزادة انظر: الطوسي، التبيان ١: ٣٣١؛ كرمي، التفسير لكتاب الله المنير ١: ١٠٢؛ الكليني، الكافي ٢: ٣٨٩ و٨: ٢٩؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة ١: ٣٢؛ النوري، مستدرك الوسائل ١: ٧٦؛ الحراني، تحف العقول: ٤٦٢؛ الشهيد الثاني، كشف الريبة عن أحكام الغيبة: ١٥٣.

من الآيات

نظراً لضيق المجال في هذا المقال، نصرف النظر حالياً عن إعطاء الإيضاحات في هذا الموضوع، ويمكن للمهتمّين مراجعة المشروع الأصلي إذا شاؤوا.

٢ ـ دراسة نتائج الأفعال في الفئة الثانية من الآيات (الأعمال الصالحة)

٢ ـ ١ ـ مشروع البحث

قيل ـ قبل ذلك ـ : إن تطبيقات نظرية الفعل وردّ الفعل تقسّم الآيات القرآنية إلى فئتين متميّزتين، وهنا، نشرح قسماً آخر من هذه العلاقات في الفئة الثانية من الآيات، التي لا يتمّ استعراض نتائج الأفعال فيها بشكل واضح ومباشر، لكن يمكن استخراج ذلك منها بصورة استقرائية وموضوعية.

٢ ـ ٢ ـ منهج العمل

نحاول هنا تركيز الجهود على القسم الأعظم من تلك الآيات التي تتضمّن سيرة الأنبياء، حيث ننطلق ببحثنا من هذه النقطة، ذلك أنّ سير الأنبياء ـ عدا يوسف ـ وردت في القرآن الكريم بصورة مبعثرة، أي أنّها تتطلّب دراسة وتمحيصاً موضوعيين، فضلاً عن أنّ الأنبياء ١ ـ يمتازون عن بقية البشر معنوياً، وذلك لاستنارتهم بنور العصمة (الأنعام: ٦٨). ٢ ـ ويتفاضلون فيما بينهم في ضمن دائرة النبوة تبعاً لقربهم وبعدهم عن المركز (البقرة: ٢٥٣)، من هذا المنطلق، يجب توضيح أسباب هذا التفاضل على البشر، وفيما بينهم، وبيان ماهية المعلول والمولود بالاستناد إلى القاعدة العقلية القائلة ببطلان الترجيح بدون مرجّح.

٢ ـ ٣ ـ طريقة تنظيم الموضوعات

لحسن الحظ، تحلّ مسألة تصنيف الأنبياء ضمن عناوين معرفية دينية متنوعة مثل النبي والرسول عليهم السلام وأولي العزم.. جزءاً من مشكلة التنظيم في هذا البحث الذي يتضمّن نظرةً سريعة في المسيرة التاريخية، فطبقاً لهذه النظرة، نشرع ببحثنا الرئيسي عبر تناول سيرة الأنبياء أولي العزم، ثم غير أولي العزم وذلك من زاوية الفعل

وردّ الفعل، مقسّمين البحث إلى ثلاث مراحل: نتابع سيرة كل نبي من خلال وضع الأفعال التي قام بها، والصفات التي اشتهر بها تحت المجهر، وفي المرحلة الثانية، نسلّط الضوء بصورة مستقلة على عواقب أفعاله، أو نحصي المزايا التي حصل عليها، أما المرحلة الأخيرة، فنفردها لبيان العلاقة الثابتة بين بعض أفعال النبي والنتائج التي تمخضت عنها، من خلال تأشير نقاط الذروة صعوداً وهبوطاً.

١ ـ إبراهيم عليه السلام

ألف ـ دراسة سيرة النبي إبراهيم عليه السلام من زاوية الأفعال أو الصفات

ينسب القرآن الكريم الصفات التالية إلى النبي إبراهيم عليه السلام: الراكع، الساجد، العابد، المحسن، المجاهد، الوسط والمتعادل، المصلّي، المؤدّي للزكاة، المعتصم بالله، المسلم الحقيقي، التسليم الكامل للحق، العابد لله الواحد، غير المشرك، الحنيف، الذي يحاجّ المشركين، المحارب لعبدة الأوثان، المعارض للميول الشخصية وعبادة الآباء، البرئ من المشركين، الشجاع المقدام، المستغفر والمستعفي، الأوّاه، الحليم، المقري للضيف، المنيب، الشكور، الرائد، المطيع، الواله بالحق، الصدّيق، المعتزل، المتّقي، الساعي وراء الرزق الحلال، المؤمن بالمعاد، الموفي بالعهد والميثاق و...

ب ـ دراسة لسيرة النبي إبراهيم عليه السلام من زاوية عواقب الأفعال والمزايا المكتسبة

من ناحية أخرى، يذكر القرآن الكريم الامتيازات التالية للنبي إبراهيم عليه السلام: الإمام، المؤسس والمدبر لشؤون الحج، المختار والمهتدي، المصطفى، صاحب الكتاب، الحكيم، العالم اللدنّي، الملك، الحائز على شرف رؤية الملكوت، مهبط الوحي، الحائز على النعم الإلهية، الخليل، الموقن، صاحب الحجّة، الأفضل، صاحب الذرية المحسنة، الصالح، المبُشَّر، المؤمَّل، مجلى الرحمة والبركة الإلهية، الشاهد، ذو القلب السليم، المأجور في الدنيا، المخلص[1] و... .

---

١) تكرار بعض الصفات مع العدد السابق إنّما كان لجهة وجود العلاقة في الفعل وردّ الفعل، أي أنّ كل ردّ فعل، سيعدّ فعلاً في المرحلة الثانوية، بالإضافة إلى أنّ الصفة التي يحملها الفرد تكون موهوبة

لقد كان النبي إبراهيم عليه السلام ناجحاً في كسب هذه المزايا، وكان نهجه مستحسناً إلى الدرجة التي يدعو فيها الله نبيه الكريم صلى الله عليه وآله والمؤمنين إلى اتّباع ملّته، والسير على نهجه (آل عمران: ٩٥؛ النحل: ١٢٠)، كما يفخر النبي يوسف عليه السلام بأنّه تابع له (يوسف: ٦).

ج ـ دراسة لنقاط الذروة في حياة النبي إبراهيم عليه السلام مع بيان العلاقة الثابتة بين الفعل وردّ الفعل

النقطة الأولى: نجاته من النار بأن جعلها الله له برداً وسلاماً

من الأحداث المهمة في حياة النبي إبراهيم عليه السلام فقدان النار لحرارتها بأمرٍ من الله تعالى، فلم يحرقه لهيبها وكانت له برداً وسلاماً (الأنبياء: ٦٩)، ولا شكّ أنّها نتيجة عظيمة، لكنّا نحتاج إلى آن نتحرّى عن العمل المسبب لها؛ آي أنّ السؤال الرئيسي الذي يحتاج إلى الإجابة هو، ماذا كان العمل أو الأعمال التي قام بها النبي إبراهيم عليه السلام ليستحقّ عليها هذه النجاة المعجزة، وبالتالي بسط قانون الأمر على الخلق؟

في ضوء ما ذكر عموماً في القسم الأول في هذا الخصوص، ثمّة عملان محدّدان، من بين أعماله، لعبا دوراً كبيراً في هذه النجاة، الأول: نصرته لله تعالى، والثاني: توكّله عليه.

ذكرنا في موضع سابق، وطبقاً للقوانين الإلهية الشاملة، أنّ من ينصر الله ينصره (الحج: ٤٠)، وقد علمنا أيضاً بشهادة القرآن (الأنبياء: ٥٠) والأحاديث[1] أنّ النبي إبراهيم عليه السلام ناصر جسور ومدافع مخلص عن الحق؛ لهذا السبب، تدخّل قانون النصرة الإلهية المتبادلة في تلك اللحظة الحرجة، وأهدى له عليه السلام نجاته المعجزة، وبرهنت قوانين عالم الملكوت على قبضها لعالم الخلق.

العنصر الثاني المؤثر الذي ساهم في نجاته كان توكّله على خالقه، والذي كانت عاقبته تنفيذ الأمر والرضا، وفي هذا الشأن يشير الله تعالى إلى آنّه توكّل

بالعلاقة مع الله، ومكتسبة بالنسبة للفرد نفسه.

١) مثل الفيض في الصافي ٢: ٩٥.

علينا، فدافعنا عنه بقوة: ﴿وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾ الأنبياء: ٧٠.

وهنا، نلفت النظر إلى نقطة مهمة وهي، أنّه على الرغم من أنّ أمر الله تعالى في جعل النار برداً لإبراهيم، كان الحالة الوحيدة المذكورة في القرآن الكريم، إلاّ أنّ هذا الأسلوب في النجاة لا يختصّ به وحده، لأنّ القانون الإلهي عام يصدق على جميع الحالات المشابهة؛ وإن ذكر التاريخ مصداقاً واحداً فقط، كما هو الحال مع قصة النبي يونس عليه السلام، حيث يأتي الله تعالى ـ بدايةً ـ على ذكر المصداق فيقول عزّ من قائل: ﴿وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ﴾ الأنبياء: ٨٨، ثم يتبعها بعرض القانون العام فيقول: ﴿وَكَذَلِكَ نُنجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾[١].

النقطة الثانية: بشارة الذرية الطيبة والخلف الصالح

الحدث الثاني المهمّ في حياة النبي إبراهيم عليه السلام كان بشارة الله له بأن يهبه غلاماً وهو في شيخوخته (هود: ٦٩؛ الصافات: ١٠٠) غلام عليم (الحجر: ٥١؛ العنكبوت: ٢٤؛ الذاريات: ٢٤)، سيفتح لذرية طاهرة وصالحة و... (الحديد: ٢٦).

هذه البشارة لإبراهيم عليه السلام (الحجر: ٥١) ولزوجته، جاءته بها رسل الله عندما كانوا في ضيافته، وكانت هذه البشارة عجيبةً بالنسبة لزوجته بحيث جعلتها تضحك وهي قائمة مردّدة: ﴿قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَاْ عَجُوزٌ وَهَـذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَـذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ هود: ٦٩، وحينما يذهب عنهما الروع ويجدان أنّ الأمر جدّ وليس بالهزل، تصكّ امرأته على وجهها وتكرّر القول: ﴿عَجُوزٌ عَقِيمٌ﴾ الذاريات: ٢٤، كيف ألد، وهذا بعلي شيخاً؟! كما أنّ النبي إبراهيم عليه السلام أيضاً يعجب من هذه البشارة وقد مسّه الكبر (الحجر: ٥١)، لكنّ الرسل يبشّرونه بنزول رحمة الله وبركاته عليه، وأنّ هذا الأمر يختصّ بحكمة الله وعلمه، ويُعلمونهم أنّ أمراً ما سيقع. وهنا سؤال كبير مطروح وهو: ما الذي فعله إبراهيم عليه السلام وزوجته حتى

١) للاستزادة انظر: الآملي ٦: ٢٣١؛ مكارم الشيرازي، نمونه ١٤: ١١٢؛ الطيب، أطيب البيان ٩: ٣٠٧؛ القمي المشهدي ٩: ١٠٣؛ الكنابادي، بيان السعادة ٣: ٧٨؛ والشيرازي، تقريب القرآن إلى الأذهان ١٧: ١١٤؛ فضل الله، من وحي القرآن ١٦: ٨٥؛ الكليني، الكافي ٨: ٣٢٧؛ الطوسي، التبيان ٦: ١٢٩؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٥: ٣٦؛ الراوندي، النوادر ١: ٤٤.

يستحقّا هذه العاقبة؟

ثمّة قانون قرآني عام مفاده أنّ اعتزال المرء للقوم الكافرين ـ بالطبع ليس المفهوم السلبي للعزلة ـ في برهة معيّنة من حياته، والسعي لبناء جسر من العلاقة الخاصة مع خالقه، يمهّد السبيل أمامه لتأسيس ذرية صالحة طاهرة، وهذا ينطبق بالفعل على النبي إبراهيم عليه السلام وزوجته، فبعد أن اجتهد في تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لدرجة أنّه دخل في نزاعات مع الكفار من بني قومه وتعرّض لتهديدات جدّية من قبلهم، آثر اعتزالهم، حيث جاء على لسانه في القرآن الكريم: ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ﴾ مريم: ٤٨، وكانت عاقبة عمله بوصفه أنموذجاً ومصداقاً أن بُشّر بغلام عليم وذرية طيبة وصالحة، وأنبياء عظام من قبيل إسحاق وإسماعيل ويعقوب عليه السلام و...[1].

ونرى هنا ضرورةً في الإشارة إلى هذه النقطة وهي، أنّ مريم العذراء عليها السلام كانت أيضاً واحدة من جملة المعتزلين لقومها، حيث اتّخذت من دونهم حجاباً، وتبتّلت في الدير الإلهي، منصرفةً إلى عبادة ربّها، حتى أنّها أدهشت النبي زكريا عليه السلام بكراماتها (مريم: ١٧)، وكان من نتيجة هذه العزلة أن رزقها الله بغلام طاهر قويم السيرة مثل النبي عيسى عليه السلام.

٢ ـ يوسف عليه السلام

ألف ـ دراسة لسيرة النبي يوسف عليه السلام من زاوية الأفعال

يذكر القرآن الكريم للنبي يوسف عليه السلام هذه الصفات: المعرض عن الفواحش، العابد، المعتزلِ الذين لا يؤمنون، المتّبع لملّة إبراهيم عليه السلام، الشاكر،

---

١) للاستزادة انظر: الطباطبائي، الميزان ١٢: ١٩، ١٤: ٦٣، ١٨: ٤١٠، ١٠: ٣٢؛ والكاشفي، المواهب العليّة ٣: ١٨؛ ومكارم الشيرازي، نمونه ١٣: ٨٦؛ وفضل الله، من وحي القرآن ٥: ٤٢٠؛ والعلوي، كشف الحقائق ٢: ٣٤٨؛ والبحراني، البرهان ٤: ١٢؛ والحائري ٧: ٣٦؛ والشيرازي، تقريب القرآن ١٦: ٥٧؛ والكرمي، التفسير لكتاب الله المنير ٥: ٢٩١؛ والاسترآبادي، تأويل الآيات الظاهرة: ٢٩٦؛ والصدوق، الخصال ١: ١٣٩.

الدّاعي، المحسن، الساعي في هداية الآخرين حتى في السجن، المحارب لعبادة الأصنام، المشفق، المدير، المدبّر، الضابط لنفسه، الصائن لنفسه، الشهم، العافي، المتقي و...

ب ـ دراسة لمزايا يوسف عليه السلام

كما ذكرت للنبيّ يوسف عليه السلام هذه الخصائص: المهتدي، الصالح، المصطفى، المجتبى، المحسود، المفسّر للرؤيا، مهبط الوحي، الحكيم، العالم، والسابح في نعم الله.

ج ـ دراسة للحظة الهبوط في حياة يوسف عليه السلام

لقد دعا النبي يوسف عليه السلام ربّه أن يُسجن ليصرف عنه كيد امرأة العزيز وكيد نساء مصر (يوسف: ٣٣). وبعد أن فسّر رؤيا رفاقه في السجن، وطبقاً للروايات[١]، اضطرّ إلى قضاء سبع سنوات إضافية في السجن (يوسف: ٤٢). وهنا نسأل، ما هو العمل الذي دخل يوسف عليه السلام السجن بسببه؟ على الرغم من أنّ حياته ـ كما تذكر الروايات ـ كانت مليئةً بالنجاحات، لكن هناك محذور اقترفه وهو سعيه لدى فرعون ذلك العصر والاستعانة بسلطته، فحينما كان يفسّر رؤيا رفاقه في السجن، طلب من ساقي فرعون أن يشرح لحاكم مصر ظلامته وأن ينظر في إطلاق سراحه، وكانت نتيجة عمله هذا واقترافه لهذا المحذور، أن يقضي فترةً إضافية في السجن.

٣ ـ النبي يونس عليه السلام

ألف ـ دراسة لحياة النبي يونس عليه السلام من زاوية الأفعال:

١ ـ الأعمال الإيجابية: دعاؤه لله وهو في وضع الاضطراب والغم (القلم: ٤٨)، اعترافه بوحدانيّة الله وظلمه لنفسه (الأنبياء: ٨٧)، لومه النفس وتسبيحه لله (الصافات: ١٣٩).

٢ ـ اقتراف المحذور: هَلَعُه (القلم: ٤٨)، غضبه وتركه لقومه دون إذن من ربّه

١) الفيض، الصافي ١: ٨٣٤.

(الأنبياء: ٨٧).

ب ـ دراسة حياته من زاوية المزايا المكتسبة

كان مجتبىً ومرسلاً ومختاراً (الصافات: ١٣٩)، مدركاً لنعمة ربّه (القلم: ٤٨)، صالحاً، مجاب الدعاء (الأنبياء: ٨٧)، مؤمناً، مفضّلاً (الأنعام: ٨٦) و...

ج ـ دراسة لحالات الصعود والهبوط

١ ـ حالة الهبوط: الحبس في بطن الحوت

لماذا سُجن يونس عليه السلام في بطن الحوت؟ ربّما يكون السبب الرئيسي لذلك هو اقترافه للمحذور، فقد كان مأموراً بالصبر باعتباره نبيّاً (القلم: ٤٨)، وكان عله أن يكظم غيضه وغضبه، لكنه انصرف عن مواجهة مصاعب دعوة قومه وتركهم دون إذن من الله (الأنبياء: ٨٧)؛ ولم يخطر بباله أنّه قد يعرّض نفسه لعقاب الله بسبب عمله هذا.

٢ ـ حالة الصعود: خلاصة من المصيبة

لم يطل حبسه في بطن الحوت، حيث تحرّر من هذا السجن الجوّال، ولكن ما العامل الذي يقف وراء هذا التحرير؟ في الواقع، العامل هو تسبيحه وحمده لله، واعترافه بذنبه وظلمه لنفسه (الأنبياء: ٨٧)، فهذه هي مفاتيح فكّ سجنه، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**فَلَوْلا أَنَّهُ كَانَ مِنْ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ**﴾.

وكما أسلفنا، إنّ هذا الخلاص إنّما هو تعبير عن قاعدة قرآنية عامة، ولا يختصّ بهذا النبي وحده، وليس أدلّ على ذلك من ذكر القرآن الكريم بعد قصة يونس عليه السلام لتلك القاعدة حيث يقول: ﴿**وَكَذَلِكَ نُنجِي الْمُؤْمِنِينَ**﴾ الأنبياء: ٨٧[١].

---

١) للاستزادة: انظر: الطباطبائي، الميزان ١٠: ٣، ١٧: ١٧٠، ١٩: ٣٨٧، ٢٠: ٤٨؛ وانظر: الفيض، الصافي ٢: ١٠٢؛ فتح الله الكاشاني، منهج الصادقين ٦: ١٠٧؛ شاه عبدالعظيمي، التفسير الإثنا عشري ٨: ٤٣٠؛ العاملي، تفسير العاملي ٦: ١٧٦؛ نقل آراء: الزمخشري، البروسوي، الثعلبي، والرازي، الكَنابادي، بيان السعادة في مقامات العبادة ٣٠: ٥٨، في عدم التعارض مع عصمة الأنبياء؛ وانظر السيد بن طاووس، فرج المهموم: ١١٩؛ وفلاح السائل: ١٩٣٧؛ والراوندي، النوادر:

خلاصة

بالاستناد إلى العلاقات الثابتة بين الأفعال الصالحة ونتائجها، ودون الاستعانة بأيّ فكرة عقلية، يمكننا أن نصوغ من هذه الفرضية قانوناً، لاحظنا وروده في البحوث القرآنية باعتباره المحور الرئيسي للموضوع، وتمّ التعامل معه على أنّه قضية مبرهنة.

من ناحية أخرى، تتيح صيغة هذا القانون، إرضاء جانب من عقل الإنسان، من خلال إرضاء حبّ استطلاعه، ومن ناحية ثالثة، فإنّه سيتابع نشاطاته اللاحقة وفق تخطيط منهجي سليم، لأنّه أصبح يستشفّ العواقب الدنيوية للأعمال، وأصبح يعي ـ بشكل منطقي ـ هذه المسألة، ما يعني تكريس جزء كبير من هذا القانون لتصحيح الدوافع وتعديل الميول والأهواء.

٢١١؛ والحلي، نهج الحق وكشف الصدق: ١١٠.

التأثيرات المادية للفعل الإنساني

على ضوء النص القرآني، ورقة أكاديمية

د. امير جودوي[1]

مقدمة [طرح القضية وتقديم الفرضية]

تكمن الغاية التي يسعى العلماء لتحقيقها في كل علم في صياغة القوانين، لأنّه بالاستناد إليها يمكن وصل موضوعات ذلك العلم ببعضها، ويحبّذ العقل البشري القوانين التي تفسّر جدلية العليّة، بمعنى خلق علاقة ثابتة بين حدث سابق (العلة) وحدث لاحق (المعلول)، لذا، يقتفي الباحثون - بمختلف صنوفهم - أكثر هكذا قوانين، بمن فيهم الباحثون القرآنيون حيث تنطبق هذه القاعدة العامة على ما يصطلح عليه اليوم: علوم القرآن. ولكن، ما هي هذه القوانين أو لنقل: ما هي أهمّها؟

١ ـ قانون الفعل ورد الفعل

١ ـ ١ ـ دراسة العناصر المؤلّفة لهذا القانون بصورة مستقلة

ألف) الفعل (act, action, work) هو العمل، الصنع[2]، الأثر التدريجي لشيء على شيء آخر[3]، التأثير المتبادل في الشيء[4]، التجربة[5]، التصرّف الفعلي أو

---

١) أستاذ مساعد في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة طهران.

٢) مفردات الراغب: ٢٨٦.

٣) الخونساري، المنطق الصوري: ١٣٨، طهران، ١٩٨٣م.

٤) الشعباني، المهارات التعليمية: ١٢، طهران، ١٩٩٢م؛ الترابي، فلسفة العلوم: ٥٥، طهران، ١٩٧٠م.

٥) المصدر نفسه: ٦١.

النتيجة[١]، استهلاك القوة والطاقة[٢].

إنّ الدقّة التي أبداها بعض المؤلفين[٣] الذين أوجدوا معادلة العام والخاص وذلك بفضل اتكائهم على مسألة نية العامل للتمييز بين العمل والفعل والصنع[٤]، قد أضفى على القانون الذي نحن بصدده وضوحاً أكبر، والغاية من هذا الفعل جلب منفعة والاحتراز من خطر ودفع ضرر[٥]، وهذا يعني تأثر أداء الإنسان بعوامل عديدة مثل الدافع والنزعة والمقتضيات وظروف البيئة المختلفة[٦]، وفي ذات الوقت، خلق علاقة وثيقة من نوعٍ ما بين الفعل والفاعل ونية الفعل؛ علاقة تتيح لنا تصنيف الحالات والصفات الإنسانية[٧] من قبيل الحسد، العُجب، البخل... ضمن وصف العمل، لأنّ أفعال الإنسان ـ كما قيل ـ تتمّ بتأثير جذب وقوة[٨]، فضلاً عن أنّه في التعريف المصطلحي للفعل[٩] تمّت الاستفادة من مفردات مثل الحالة، النوعية، الصفة والكيفية إلى جانب الحدث، الأمر، الحادثة، الواقعة، الطارئ، وهذا يعني أنّ الفعل[١٠] يرتبط برباط محكم بثلاثة عناصر هي: الحركة والحالة والعملية، وهو يعبّر عن حركة ثابتة تتمّ في مدّة وجيزة وظرف زمني محدّد. هذا، في الوقت الذي سعى البعض من خلال استخدام مصطلح (سير العملية = Process) للفعل أن

١) الشعباني، المهارات التعليمية: ١٣.

٢) مطهري، التربية والتعليم في الإسلام: ٤١٥، طهران، ١٩٩٥م.

٣) الراغب، المفردات: ٣٤٨.

٤) المصدر نفسه: ٢٦٨ ـ ٣٨٢.

٥) فيلسين شاله، معرفة مناهج العلوم: ٣٠، إعداد: مهدوي، ١٩٤٤م.

٦) شعباني، المهارات التعليمية: ١٤.

٧) الراغب، المفردات: ١٣٧ ـ ١٣٨، ٥٢٥.

٨) مطهري، التربية والتعليم: ٣٤٨.

٩) الشرتوني، مبادئ العربية: ١٠، بيروت.

١٠) شفائي، الأصول العلمية لقواعد اللغة الفارسية: ٧٠، نوين، ١٩٨٤م.

يرفع الخط الفاصل بين الحركة والحالة[١].

ب ـ النتيجة وردّ الفعل (reflex, reaction) هي الحصيلة، الارتكاس، الرّجع، الاستجابة، وأخيراً ردّ الفعل، ونودّ القول هنا بأنّ ما نعنيه هو النتائج القهرية والطبيعة للأفعال، أي الأشياء التي تتولّد تلقائياً، وليس حيثيّاتها، والملاحظة الآخيرة هي آنّ كلمة «الحياة» التي نتحدّث عنها تشير إلى أنّ المقالة تركّز على النتائج في هذا العالم الدنيوي وليس العالم الأخروي.

١ ـ ٢ ـ دراسة العناصر المؤلّفة للقانون بصورة كلية

بعيداً عن العوام والسطحيين الذين يرون الفكر الإنساني عاجزاً عن استيعاب العلاقة بين الأفعال ونتائجها، فإنّ هذه النظرية، وبالتجربة العملية، تقع موضع تسالم كل العقلاء، وهو أنّ لكل فعل ارتكاساً وردّ فعل، ولكن ثمّة سؤال يبرز هنا وهو: هل تكفي التجربة الشخصية لإثبات حكم عام؟ بالطبع لا، لذلك، يجب أن تتوالى التجارب وتتكرّر، والسبيل إلى هذا التجارب يمرّ عبر أمرين: الدراسة الميدانية، والمكتبات، وإذا ما تهيّأت الأسباب للحل الثاني فسوف تمهّد لهذه النظرية لتأخذ صفة القانون.

١ ـ ٣ ـ القرآن الكريم إطار مناسب لهذه النظرية

بمقدورنا أن نجد قصائد وموضوعات في الأدب والتاريخ بصورة مبعثرة، عامة وموضوعية في هذا المجال، لكنّ مع ذلك، فإنّ البحث والتحقيق في القرآن الكريم بالنسبة للإنسان المسلم ينطوي على ميزة راقية، وذلك لما يتمتّع به هذا الكتاب من خصائص فريدة.

---

١) راجع: شاله، معرفة مناهج العلوم: ١٧٩؛ مطهري، التربية والتعليم: ١٦١؛ البحراني، البرهان ١: ٦٠٩، طهران، ١٤١٥؛ شعباني، المهارات التعليمية: ١٣؛ مكارم الشيرازي، تفسير المثل ٢: ٣٤٢، طهران، ١٩٨٧م؛ الراغب، المفردات: ٣٤٨.

١ ـ ٤ ـ ضرورة توفير الأولويات وبيان مراحل دراسة هذه النظرية في القرآن

دراسة هذه النظريّة في القرآن تتطلّب اجتياز حاجز الأولويات التالية:

ألف ـ الاستقصاء وتقسيم الأفعال، ب ـ تسليط الضوء، على الأقل، على بعض العلاقات الثابتة بين الأفعال والنتائج، ج ـ توضيح تأثيرات الوعي بهذا القانون على الفرد والمجتمع.

١ ـ ٤ ـ ١ إحصاء الأفعال القرآنية وتقسيمها

تكرّر ذكر الفعل وردّ الفعل في القرآن الكريم حوالي ١٠٨٦ مرة(١)، ومع دمج الحالات المتشابهة مع بعضها نحصل على ٢٠٠ موضوع مختلف. وبتصنيف الأفعال إلى صالح (الإيجابي أو الخيّر) وطالح (السلبي أو الشرّ) تنقسم الموضوعات إلى النحو التالي:

الف ـ ٧٨ موضوعاً في الأفعال الصالحة، مثل التقوى والصبر والوفاء والشكر...

ب ـ ١٢٢ موضوعاً في الأفعال الطالحة، مثل الكفر والكتمان والتحريف والعُجب ...

أما التقسيم الثانوي للأفعال، وفي ضوء الأبعاد الفردية والاجتماعية، فإنّ التصنيف الأدقّ لها يكون وفق الصورة التالية: الأول ـ الأفعال الصالحة الفردية والاجتماعية؛ الثاني ـ الأفعال الطالحة الفردية والاجتماعية.

١ ـ ٤ ـ ٢ بيان العلاقات الثابتة بين الأفعال ونتائجها والتمهيد للاستدلال الاستقرائي(٢)

ينطوي هذا الموضوع الذي يشكّل قاعدةَ هذه المقالة، على أهمية استثنائية،

---

١) راجع مشروع البحث رقم ٣٣٢/١/٢٨٦ بعنوان «نتائج الأعمال في الحياة القرآنية» الصادر عن جامعة طهران في ١٩٩٨/١/٢٢م، معدّ المشروع: الدكتور محمد حسين برومند.

٢) في البداية، كان مشروع العمل البحثي يتلخص في الاستقراء التامّ، حيث يتمّ دراسة الأعمال ونتائجها بصورة منفصلة، ثم إصدار الحكم العام بشأنها، بينما سنكتفي في هذه المقالة بذكر قسم منها.

وذلك لأنّه يعبّر عن مراحل تبلور قانون معيّن. وهنا، يتمّ توضيح عملية اتّساق الخبرات الشخصية للأفراد مع كلام الله، وبالتالي مراحل الصيرورة التي تمرّ بها النظرية لتصبح قانوناً. وبتعبير آخر، في هذه المرحلة، يقوم العقل بعملية المراجعة والتمحيص في تفاصيل الأفعال الفردية والاجتماعية الموجودة في القرآن الكريم، وذلك من أجل صياغة القانون العام لها، ومن خلال التحليق في فضاء الآيات القرآنية واستنطاق روحها، يمكن الكشف عن العلاقة الثابتة بين الأفعال ونتائجها، وبالتالي البرهنة على هذا القانون بالاستدلال الاستقرائي.

إنّ بيان هذه العلاقة الثابتة، من جهة، جاء طبقاً للعدد الملفت المذكور سلفاً وهو ١٠٨٦ حالة بالنسبة للأفعال الصالحة والطالحة الفردية والاجتماعية، ومن جهة ثانية، فهي تحتاج إلى تنظيم وترتيب استناداً إلى النتائج الفردية والاجتماعية. وبالرجوع إلى القرآن الكريم نلاحظ أنّ الآيات الواردة في هذا الشأن تتفرّع إلى مجموعتين: ألف ـ الآيات التي تؤكّد على القانون المذكور بصراحة ووضوح، وتؤيّد صحّة هذه النظرية، ب ـ الآيات التي لم تشر إلى هذا القانون مباشرة وبصراحة، لكنّها برهنت على صحّته من خلال دراسة موضوعية ومن جميع الزوايا.

وطبقاً لما تقدّم ذكره، نبدأ بدراسة الأفعال الصالحة والطالحة ونتائجها الفردية والاجتماعية، ولكن قبل ذلك، نرى من الضروري استعراض بعض الملاحظات الخاصّة بالموضوع، وهي:

١ ـ من بين الـ ٧٨ حالة من الأفعال الصالحة ونتائجها، سنكتفي بالإشارة إل عدد محدود منها.

٢ ـ في كل حالة نذكر أولاً الفعل، ثم نبتعه بردّ الفعل أو ردود الأفعال ولكن بعد العلامة ((←)).

٣ ـ المقصود بردّ الفعل النتائج والعواقب والآثار والأعراض التي تعقب الفعل، وطبعاً له علاقة مباشرة بالفعل، وإن كانت مسألة درك المباشرة من عدمها، ليست مطلقة ومتساوية، بل نسبية ومتباينة تبعاً لتباين الأفراد واختلافهم.

٤ ـ على الرغم من أنّه من الناحية المبدئية لكل فعل ردّ فعل واضح ومختلف،

ولكن عملياً، ذكرت أحياناً عدّة ردود بالنسبة لبعض الأفعال، وهذه بدورها نتيجة لإدغام الحالات القابلة للتركيب، وإلاّ لازداد عدد ردود الفعل أكثر ممّا هو عليه الآن.

٥ ـ كما ذكر في مشروع البحث، فإنّ جميع ردود الأفعال والتفاصيل المشار إليها والنتائج المتوفرة تعتمد منهج الاستقراء التام، لكنّا في مقالتنا هذه اقتصرنا على ذكر مختارات منها.

٦ ـ إنّ توضيح طبيعة هذا الارتباط وسير النتائج وتعليل القانون بشكل تفصيلي في هذه المقالة أمر غير ممكن، لأسباب عدّة نذكر منها سعة البحث، وعدم تصريح القرآن، وضرورة الاستنباط الشخصي الذي سيشكّل بالتالي نقطة خلاف، ولكن تمّت الإشارة إلى ذلك في الهوامش بإيجاز وكلما دعت الضرورة وذلك بهدف الإطلاع.

٢ ـ دراسة نتائج الأفعال الصالحة على ضوء النص القرآني

٢ ـ ١ ـ دراسة نتائج الأفعال الصالحة

٢ ـ ١ ـ ١ ـ دراسة نتائج الأفعال الفردية

١ ـ الزواج ← الخلاص من الفقر والعوز

إنّ مسألة وجود الجنس الآخر في المجتمع، وضرورة الزواج هي من أعمّ، وفي ذات الوقت، من أشكل قضايا الحياة، لكن ولأسباب مختلفة، يتمّ تجاهل هذه الأولوية، أو تأجيل موعدها، وهنا يسجّل عامل الفقر حضوراً قوياً، وكم من الشباب ممّن عزفوا عن الزواج لمجرّد أنهم يحملون انطباعات قائمة عن واقعهم ومستقبلهم المعدم، مضيفين إلى المعضلات الفردية والاجتماعية تضخماً وعبثاً إضافياً، بينما الأمر على العكس من ذلك تماماً، حيث إنّ نتيجة الزواج تُختزن في الخلاص من الفقر والعوز، وهو بحقّ داء يحمل دواءه معه، وعمل تكون الخشية منه أكبر من الوقوع فيه، لأنّ الله أمر به وضمن أن يغني الفقراء من فضله ممّن يبغون الزواج (سورة النور: ٣٢)، دون أن ننسى أنّ الرزق يعتمد على كفاءة الإنسان وكفاحه، طبعاً إذا أذنت المشيئة الإلهية (نفس الآية الكريمة)، وقد ضمن الله

تعالى ذلك في صفة «الواسع» الواردة في آخر الآية، ما يعني أن لا انتهاء لقدرة الله وعلمه ورحمته وفضله. إذن لا رادّ لقوله، ومن أوفى بعهده من الله؛ فضلاً عن أنّ ذكر لفظ «عليم» بعد واسع (النور: ٣٢) تشير إلى إحاطة العلم الإلهي بما يختلج في القلب من شهوة جنسية وقدرتها التدميرية. أي أنّ الله عليم بحركات القلب والعقل وسكناتهما لدى الإنسان فيما يتعلّق بقضايا الجنس، ولهذا، فهو يوصي بقضائها عن الطريق الحلال الشرعي، وفي الوقت نفسه، المتوازن، وهو الزواج، لئلا يُصار إلى إحكام القيود عليها بالقوة والتطرّف من فوق، فتضمحلّ هذه الغريزة الطبيعية وتنطفئ، أو أن تفتح الأبواب على مصراعيها دونما وازع ولا رادع، فتفجّر التفسخ من الداخل وتُشرّع للانحلال والفساد الاجتماعي، وتمهّد الطريق أمام المؤمنين[١].

يقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام نقلاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «من أعرض عن الزواج خوفاً من الفقر، ظنّ بالله السوء، لأنّ الله تعالى قال: إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله»[٢].

وفي هذا السياق، روي أنّ رجلاً جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وشكى إليه فقره وقلّة حيلته، فقال له الرسول الكريم صلى الله عليه وآله: «تزوّج، فاغتنى الرجل بعد ذلك»[٣].

٢ ـ التوكل ← بلوغ الخير النهائي

التوكل يعني الاعتماد[٤] وطلب الوكيل وإيكال الأمور للخبير، والمتوكل

---

١) البلاغي، حجّة التفاسير ٢: ٥٦٨، قم، ١٩٦٦م.

٢) الفيض الكاشاني، الصافي ٢: ١٦٧، طهران، ١٩٧٧م.

٣) المصدر نفسه، وللاستزادة راجع: أبو الفتوح الرازي روض الجنان وروح الجنان ١٤: ١١٧، مشهد، ١٩٩٥؛ الشريف اللاهيجي، تفسير اللاهيجي ٣: ٢٨٢، طهران، ١٩٨٤م؛ القمي المشهدي، كنز الدقائق ٩: ٢٨٦، طهران، ١٩٨٧م؛ الحائري، مقتنيات الدرر ٧: ٢٤١، طهران، ١٩٥٨م؛ الشاه عبدالعظيمي، التفسير الإثنا عشري ٩: ٢٣٩، طهران، ١٩٨٤م؛ الراوندي، فقه القرآن ٢: ١٠٤٤، قم، ١٤٠٥هـ.

٤) راجع: ابن منظور، لسان العرب ١١: ٧٣٤؛ والطريحي، مجمع البحرين ٥: ٤٩٥.

هو الذي يرجع إلى دليل رؤوف وشفيق، وذلك لعدم توفّره على الخبرة والقدرة في جميع المجالات، ومن هذا الباب، تتحقّق أهدافه المشروعة. قد يكون المثال الأقرب للمتوكل الحقيقي هو الأعمى التائه في غابة موحشة، فمن أجل النجاة بنفسه، يسلّم قيادها إلى البصير بالأمور المجرّب، والتوكّل على الله يعني فناء الإرادة الإنسانية في الإرادة الإلهية، والاعتماد عليه وكيلاً، له حقّ التصرّف التامّ، وتسليم مقاليد كل شيء لأيدٍ أمينة مقتدرة، كما هو الحال مع المحامي الأمين الذي يحرص على كسب قضية موكّله، فيبذل كل ما في وسعه لتحقيق هذه الغاية، كذلك التوكّل على الله يعني تحقيق الأهداف بصورة أكيدة[1]، أو كما يقول الإمام الصادق عليه السلام: تحقيق حاجات المؤمن[2]، وباختصار بلوغ الخير النهائي.

ومن هذا المنطلق، فإنّ المتوكّل يجب أن لا يفرح أو يغتمّ اعتباطاً لمسيرة الحياة صعوداً وهبوطاً (التوبة: ٥١)، وأن لا يقنع بمتاع الدنيا النزر والفاني (الشورى: ٣٦)، بل عليه أن يبحث عن الأرقى والأدوم، حتى يأمن حبائل الشيطان ومكائده، ويحرّر نفسه من سلطانه (النحل: ٩٩)، والمتوكّل المؤمن مجاهد: لأنّه موقن بأنّ نصر الله آتٍ لا محالة (الأنفال: ٦١؛ آل عمران: ١٦٠)، وعندما يسمع باجتماع جيشٍ عرمرم لمحاربته، لا يرتهب، بل يتضاعف إيمانه بالله، ويقوى حبل توكّله ويستحكم، فتكون عاقبة أمره أن ينقلب بنعمة من الله وفضل، دون أن يمسسه سوء، وفي الوقت نفسه، يكون قد اتّبع رضوان الله وقبوله (آل عمران: ١٧٣، ١٧٤).

في المقابل، عواقب عدم التوكّل على الله، هي الحرمان الأكيد من بلوغ الأهداف، لأنّ الله أقسم على نفسه بذلك[3]، بمعنى أنّ القوانين التي وضعها الله تحيل الآمال الفارغة إلى يأس وسراب.

٣ـ الشكر ← تنمية القدرات الروحية

---

١) شبّر، تفسير شبرّ ٦: ٥٦، بيروت، ١٤١٢هـ.

٢) الكليني، الكافي ٢: ١٠٥، ١٠٧.

٣) المصدر نفسه ٢: ١٠٧.

الشكر[١] تصوّر النعمة وإظهارها، ويتحقّق ذلك بالمعرفة القلبية، والثناء على المنعم، وسوقها في طريق رضاه، والشاكر هو الذي يشكر على قدر الاستحقاق، والشكور كثير الشكر.

أمّا عاقبة الشكر، فهي النماء والزيادة (إبراهيم: ٧) في جميع أبعاد الوجود، لأنّها السبيل الوحيد للارتقاء الروحي وتكامل الاستعدادات النفسية، كما أنّ هذه الشمولية في الأبعاد لا تتنافى مع زيادة النعم بوصفها معياراً[٢].

إنّ تحقّق هذه الخصيصة في الإنسان الشاكر، وهي التمتّع باستعدادات روحية خارقة، أدّت إلى أن يختار الله للرسالة، هذه المهمة الخطيرة، من بين عباده الشاكرين. هذه الوشيجة بين الشكر ونماء الاستعدادات ومعيار الاصطفاء لحمل الرسالة تكشف عن نفسها بجلاء في هذه الآيات المباركة: ﴿أَلَيْسَ اللهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾ الأنعام: ٥٣، ﴿اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ الأنعام: ١٢٤. كما أنّ التصريح بقلّة الشكور من العباد (سبأ: ١٣) بشكل عام، وتسمية النبي إبراهيم عليه السلام (النحل: ١٢٠)، والنبي نوح عليه السلام (الإسراء: ٣) من بين الأنبياء بالشاكر والشكور على التوالي بشكل خاص يساعد في حدّ ذاته على خلق هذه الصلة.

على العكس تماماً من المتكبّر الذي هو بعيد عن استيعاب حقائق الآيات (الأعراف: ١٤٦)، فالشاكر يحظى على الدوام باهتمام الآيات وعنايتها (الأعراف: ٥٧)، وفي كل مرة تضاف إلى علمه اللدنّي إضافات، وهو ما يفتأ يطوي رحلته من ظلمات الجهل صوب نور العلم (إبراهيم: ٥؛ الشورى: ٣٤)، وقد كان لقمان يمثل تجسيداً حيّاً للشكر (لقمان: ١٢)، من هنا غدا يذكر بوصفه رمزاً للحكمة الإلهية[٣].

---

١) راجع: الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين ٥: ٢٩٢؛ وابن منظور لسان العرب ٤: ٤٢٣، والراغب، المفردات: ٢٦٥.

٢) شبّر، تفسير شبّر ٣: ١٨٦.

٣) طباطبائي، تفسير الميزان ١٢: ٢٢، طهران، ١٣٧٩هـ؛ الفيض، الصافي ١: ٨٨٢؛ كلانتري، دليل الميزان ٤: ٣٨، ١٢: ٢٠، طهران، ١٩٨٣م؛ الكاشفي، المواهب العليّة ٢: ٣٨٦، طهران، ١٣١٧هـ؛ العاملي، الوجيز ٥: ٢٦٥، قم، ١٤١٣هـ؛ السبزواري، الجديد ٤: ١٤١، بيروت، ١٤٠٢هـ؛ الطوسي، الأمالي: ٣٠٢، قم، ١٤١٤هـ؛ الأربلي، كشف الغمة في معرفة الأئمة ٢: ١٥٦، تبريز، ١٣٨١هـ؛

٤ ـ الصبر ← تبديل النقمة إلى نعمة

الصبر حبس النفس على ما يقتضيه العقل والشرع[١]، والصبور هو الذي يوطّن نفسه الضعيفة على تحمّل الشدائد بالتمرين والجهد الكبير، وعاقبة الصبر تبديل النقمة إلى نعمة وذلك عن طريقين:

ألف ـ بالجَلَد والقدرة على تحويل مصيبة الحرب إلى نعمة النصر: إنّ عاقبة الصبر والثبات في ميدان المعركة، النصر واستلام مقاليد الأمور، وقد انعقد نصر الأنبياء (الأنعام: ٣٤) وأتباعهم (آل عمران: ١٤٥) دائماً بناصية الصبر[٢]، فالظفر في الحرب ـ باعتباره عاقبة الصبر ـ أمر حتمي، لدرجة أنّ اللّه تعالى في وصفه لقوة الإيمان وضعفه يذكر بأنّ عاقبة صبر كل فرد أمام عشرة أو اثنين من المشركين هو النصر الأكيد (الأنفال: ٦٥).

ب ـ **الصبر وتبديل الجهل علماً**: عاقبة الصبر على الطاعات واجتناب المحرمات هو تبديل الجهل علماً[٣] والتمتّع بفهم استثنائي، والخروج من ظلمات الجهل (إبراهيم: ٥؛ القصص: ٨٠؛ لقمان: ٣١؛ سبأ: ١٩؛ الشورى: ٣٣).

٥ ـ التصرّف الأمثل ← القضاء على حبل إبليس

ما هو التصرّف المناسب حيال من تصدر عنه الشرور بفعل الوساوس النفسية والشيطانية؟ للوهلة الأولى ثمّة توصية غير متعقّلة وبدائية ومُجهدة، ألا وهي مقابلة الشرّ بالشرّ، وهي توصية سيكون حصادها تأزيم العلاقات، وخلق العداء وتغذيته، بينما للقرآن رأي آخر في الموضوع، وهو مقابلة السيئة بالحسنة، ليس هذا فقط، بل أن يكون الردّ بالتي هي أحسن وأفضل، ومن الطبيعي أنّ نتيجة هذا العمل ستكون التحوّل من علاقات عداء مسمومة إلى وشائج ودّ حميمية (فصلت: ٣٤).

الملاحظة الهامّة الواردة في الآية الكريمة هي الإشارة إلى معيار التشخيص في

النوري، مستدرك الوسائل ١١: ٢٥١، قم، ١٤٠٧هـ.

١) الراغب، المفردات: ٢٧٣؛ راجع أيضاً: الخليل بن أحمد الفراهيدي ٧: ١١٥؛ الطريحي ٣: ٣٥٧.

٢) شبّر، تفسير شبرّ ١: ٣٣٩.

٣) الكليني، الكافي ٣: ١٤٠.

هذا المجال، أي الحصول على ثمرة ما، بمعنى أنّنا يمكننا ضمان علاقات على أفضل مستوى إذا ما اتّبعنا الوصفة القرآنية في إحلال علاقة ملؤها الودّ والمحبّة بين اثنين محل علاقة التخاصم والتناحر.

٦ ـ العبادة ← تحصين ضدّ وساوس الشيطان

العبادة هي الرقّ والخضوع وغاية التذلّل[1]، والعابد هو الطائع لله، والعبد هو المملوك خلاف الحرّ، وقد استعملت في القرآن لتفيد غرضين:

آلف ـ استعمال عام، بمعنى المخلوق الدائن، أي من دان لملك الله سواء أكان المخلوق المعني مؤمناً بهذه العبودية معتقداً بها مسلّماً لها (مريم: ٩٣) أو معرضاً عنها غير آبه بها.

ب ـ استعمال خاص، وتعني العارف برقّه والموقن بمملوكيته، المؤدّي لفروض الطاعة والولاء، والداخل في العبودية (الفجر: ٣٠).

وعاقبة العبادة ـ حسب المعنى الثاني ـ هي التحصّن من سلطان الشيطان ونفوذه[2]، وانطلاقة الفهم وإمكانية مشاهدة آيات الله في الآفاق (الحجر: ٤٢؛ الإسراء: ٦٥؛ ص: ٨٣)، ومثال ذلك ما ورد في قصة النبي موسى عليه السلام (الكهف: ٦٠ ـ ٨٢)، هذا العبد الصالح، حيث وصفه القرآن الكريم بقوله ﴿**عبداً من عبادنا**﴾، ثم أشار إليه بعبارة ﴿**وعلّمناه من لدنّا علماً**﴾، كما يطلق القرآن الكريم على الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم لكثرة عبادته، صفة المتلقّي لآيات الله البيّنات (الحديد: ٩) والرائي لها، إذ تفتح هذه الرؤية أبواب اليقين أمامه، وهي أعلى درجات الإيمان، كما ورد في روايةٍ للإمام جعفر الصادق عليه السلام[3].

٧ ـ التقوى ← الرحمة والبركة

---

١) الراغب: ٣١٩؛ ابن منظور ٣: ٢٧٠؛ الطريحي ٣: ٩٢.

٢) للاستزادة راجع: الخسرواني، تفسير خسروي ٥: ١٠٢، طهران، ١٣٩٠هـ: العلوي، كشف الحقائق ٢: ١٣١، طهران، ١٣٩٦هـ: فضل الله، من وحي القرآن ١٢: ١٩٧، بيروت، ١٤٠٥هـ: الديلمي، أعلام الدين: ٤٥٢، قم، ١٤٠٨هـ.

٣) الكليني، الكافي ٢: ٨٦.

يقول الراغب[١] في مفرداته في بداية بيانه لكلمة ((وقاية)) وهي: ((المحافظة على شيء من ضرر يحتمل أن يسبّبه شيء آخر))، وينتقل إلى شرح المعنى التحقيقي للفظ تقوى وهو (الإلجاء، والحماية وصون النفس عمّا تخاف وتخشى)، وفي الختام، يقدّم المعنى الشرعي المتداول فيقول: التقوى هي صون النفس من المعاصي من خلال ترك ما يُنهى عنه، ويكون إتمامه بترك بعض المباحات[٢]. ومن خلال نظرة تحليلية فاحصة في السطور الآنفة يتجلّى لنا أنّ بين جنباتنا نفساً بحاجة إلى المحافظة والصيانة، لأنّها عرضة للضرر والإصابة. إذن، فصون النفس في تقويتها، لكنّ السؤال هنا كيف يمكن المحافظة على النفس، وما هي السبل الكفيلة بصيانتها؟ الإجابة عن هذا السؤال تستدعي استنباطاً قرآنياً على هذا النحو وهو: أنّ النفس باعتبارها خلقاً آخر (المؤمنون: ١٤)، وبسبب كونها أمّارة بالسوء، تحفّز الإنسان على ارتكاب المعاصي (يوسف: ٥٣)، كانت هذه هي بالضبط نقطة ضعفها، ومنفذ الشرور إليها، لذا، يجب نهيها عن الهوى والأمل (النازعات: ٤٠)[٣].

إنّ عاقبة التقوى، التفيّؤ بظلال الرحمة الإلهية (الأعراف: ١٣). وتقوى الوالهين، هي التي تسوق الفرد إلى محيط الرحمة الإلهية اللامنتهي، وهي المحطة النهائية في الرحلة، وتتلخّص هذه الرحمة في حبّ محمد المصطفى ﷺ وآله الكرام عليهم السلام والتبري من أعدائهم ومعاداتهم، ولن يؤتاها إلاّ ذو حظٍّ عظيم وبعناية إلهية خاصة، فهؤلاء هم مهبط الرحمة الإلهية في الدنيا والآخرة[٤]، وهم عنوان رحمانية الله ورحيميته، كما أنّ الرسول الكريم ﷺ هو تجسيد الرحمة للعالمين (الأنبياء: ١٠٧)، والنبي إبراهيم عليه السلام كان يستظلّ برحمة أهل البيت عليهم السلام الخاصة (هود: ٧٣).

ومن مظاهر هذه الرحمة طرح البركة في الرزق، والتمتّع بنعم الله[٥]

---

١) الراغب، المفردات: ٥٣٠.

٢) المصدر نفسه.

٣) للاستزادة رجع: كلانتري، دليل الميزان ١٤: ٤١٠، ١٩: ٢٥٠، ٥: ٢٨٨، ٢٨٩، ١٤: ١٦٩، ١٧٣.

٤) الفتوني: ١٦٥.

٥) راجع تفسير العياشي: ٢٤٠؛ والجرجاني جلاء الأذهان ١٠: ٩٨، طهران، ١٩٥٨م.

(الطلاق: ٢ و٣)، بالإضافة إلى الفهم الحقيقي للكتب السماوية ومن جملتها القرآن الكريم (البقرة: ٢)، والإنجيل (المائدة: ٤٦)، والتوراة (الأنبياء: ٤٧)، ويحظى المتّقي بفهم واستيعاب خاصّين، لذلك فهو يتميّز عن غيره (الأنفال: ٢٩).

٨ ـ الذكر ← السكينة والبصيرة

المعنى الأول للذكر، قدرة النفس واستعدادها في حفظ المعرفة المكتسبة، أمّا المعنى الثاني فهو حضور شيء في القلب أو القول[١].

وعاقبة هذا العمل (الذكر) هو الذكر المتبادل، أي ذكر الله للعبد[٢] (البقرة: ١٥٢)، ومعنى ذلك حصول الطمأنينة والسكينة القلبية[٣] (الرعد: ٢٨).

ونشير هنا إلى ملاحظة هامّة وهي: على الرغم من أنّ آيات قرآنية أخرى تعزو حصول الطمأنينة القلبية إلى قضايا أخرى مثل الحياة الدنيا (يونس: ٧)، والخير الدنيوي (الحج: ١١)، لكن، بما أنّ الجار والمجرور مقدّمان على العامل[٤] فيكون حصول الاطمئنان القلبي مقتصراً على ذكر الله تعالى، لهذا السبب، فإنّ عدا ذلك من الاطمئنان إنّما هو اطمئنان زائف، من نسج الأحلام والخيال الشخصي، ولهذا السبب بالذات، فإنّ هذه الحالة وحدها هي التي تقع موضع رضا الله وتأييده، وباقي الحالات مصيرها إلى الخسران المبين (الحج: ١١)، وتحشر جميعها في جهنّم وبئس المهاد (يونس: ٧).

إنّ تذكّر الله حين التعرّض للوساوس الشيطانية، وهو نفسه الوعي والبصيرة، أو الفراسة كما وردت في الروايات[٥]، تعيد الفرد إلى ذاته ونفسه، وتحصّنه ضدّ سهام وساوس الشيطان وحبائله. ومن ناحية أخرى، هناك الوعد

---

١) الراغب، المفردات: ١٧٩؛ الخليل بن أحمد الفراهيدي ٥: ٤٣٦؛ ابن منظور ٤: ٤٠٨.

٢) تفسير العياشي ١: ٦٧؛ الصدوق، الأمالي: ٥٧٩.

٣) راجع القمي في تفسيره ١: ٣٦٥؛ والشاه عبدالعظيمي، التفسير الإثنا عشري ٦: ٣٨١؛ والكرمي، المنير ٥: ٧٠، قم، ١٤٠٢هـ؛ والنوري، مستدرك الوسائل ١١: ١٤٩.

٤) الفيض الكاشاني، الصافي ١: ٨٧٤.

٥) الصدوق، الأمالي ٢: ٤٧٩.

الإلهي الحق بنصرة المؤمنين الذين ليس فقط لم يخافوا في مقابل الأعداء، بل ثبّتوا أقدامهم، وذكروا الله كثيراً[١].

٩ ـ الصلاة ← النهي عن الفحشاء والمنكر

لقد ذكر الكثير حول الأصل اللغوي للفظ الصلاة[٢]، ونسبتها إلى الله تعالى والملائكة والمؤمنين[٣]، واستعمالاتها المختلفة في القرآن وأهمّيتها، لكن مقصودنا في هذه المقالة الصلوات الخمس المتعارفة.

عاقبة هذا العمل، هي النهي عن الفحشاء والمنكر[٤] (العنكبوت: ٤٥)، وبعبارة أوضح، انمحاء الشرور[٥] (هود: ١١٤)، لكونها إحدى الأمثلة البارزة للحسنة، وذلك في نهاية القانون العام لتأثير إزالة الحسنات للسيئات[٦].

ومن نماذج انمحاء الشرور نذكر، انطفاء الحرص الشديد والهلع[٧] (المعارج: ١٩)، لقد خلقت هاتان الصفتان مع الإنسان[٨]، وهما لازمتان له، بحيث إنّ جميع البشر العاديين حينما يواجهون المصاعب والشدائد، يجزعون، وحين يرفلون في العزّ والنعيم يأخذهم البخل والعُجب. والصلاة تطهّر الإنسان من أدران هذه الخصال القبيحة، وتجعله يحظى بهداية كتاب الله ورحمته (النمل: ٣؛ لقمان: ٣)، وفضل

---

١) كلانتري، دليل الميزان ١١: ٣٩٠، ٣٩١.

٢) الراغب، المفردات: ٢٨٥.

٣) الفتوني: ٢١٧.

٤) راجع: الطبرسي، مجمع البيان ٤: ٢٨٤؛ الكاشاني، منهج الصادقين ٧: ١٦٣، طهران، ١٩٨٧م؛ والكنابادي، بيان السعادة في مقامات العبادة ٣: ٢٠٧، طهران، ١٣٤٤هـ.

٥) راجع: الثقفي، التفسير المبسوط الخالد ١: ١٤٦، طهران، برهان؛ المفيد، الأمالي: ٦٧، قم، ١٤١٣هـ؛ الراوندي، فقه القرآن ١: ٨٠.

٦) الفيض الكاشاني، الصافي ١: ٨١٥.

٧) راجع: اللاهيجي، تفسير اللاهيجي ٤: ٥٧٩؛ والطيب، أطيب البيان ٣: ١٩١، طهران، ١٩٨٧م.

٨) المصدر نفسه.

الله[1] (النور: ٣٧؛ فاطر: ٣٠).

٢ ـ ١ ـ ٢ دراسة الآثار الاجتماعية

١ ـ القصص ← الأمن الاجتماعي

القصاص يعني الانتقام والردّ بالمثل على القاتل من قبل وليّ الدم، أي معاملة القاتل بنفس النحو الذي عامل به المقتول[2]، وعاقبة هذا العمل الذي ظاهره إعدام شخص، أمنٌ مستتب وحياة اجتماعية مستقرة (البقرة: ١٧٩).

يقول العلامة الطباطبائي في هذا الموضوع[3]: تشير الآية الكريمة إلى الحكمة من تشريع هذا الحكم، وفي نفس الوقت، تعتبر ردّاً على الذين يتوسّمون في العفو والدية معاني أسمى من القصاص لجهة بسطهما مشاعر الحب والعطف بين أفراد المجتمع. إذن، فالعفو، وإن كان دليل تخفيف ورحمة، لكنّ المصالح العامة للمجتمع لا تؤمّن إلاّ في ظلّ تطبيق القصاص، ولا يمكن أن نحفظ حياة أفراد المجتمع إلاّ عن هذا الطريق، وهي حقيقة يذعن لها كل إنسان عاقل يتعامل بالمنطق. وعبارة لعلكم تتّقون (البقرة: ١٧٩) هي بمنزلة التعليل لهذا التشريع أي القصاص، أي لتكون وسيلة تردعكم عن قتل النفس المحرّمة[4].

٢ ـ ٢ ـ دراسة عاقبة العمل الطالح

٢ ـ بيان تأثير الوعي بهذا القانون على الفرد والمجتمع

يلبّي هذا القانون القرآني طموحنا في هذا المجال من العلم والمعرفة، بمعنى: ألف ـ يقنع العقل، ويشبع رغبة الإنسان في حبّ الاستطلاع[5]، لأنّه وقف على العلاقة الثابتة بين الأفعال ونتائجها في القرآن. ب ـ يساعد على نشر النشاطات

---

١) راجع: النوري، مستدرك الوسائل ٣: ١٦٤.

٢) الفيض الكاشاني، الصافي ١: ١٦٢.

٣) الطباطبائي، الميزان ١: ٤٣٣.

٤) راجع أيضاً: البحث العلمي، المصدر نفسه ١: ٤٣٤؛ ومطهري، التربية والتعليم: ٣٥٨.

٥) فيلسين شاله، معرفة مناهج العلوم: ١٢٠.

اللاحقة للإنسان، ويهيّؤه للتنبّؤ بعواقب أعماله وأعمال الآخرين، ومن خلال تذكيره بالنتائج الطيبة أو السيئة للعمل، يهديه إلى الصحيح والسليم منها، لتكون له حصّة كبيرة ودور فاعل في تصحيح الدوافع.

ثنائيّات النص القرآني قراءة في ظاهرة الباطن القرآني على ضوء المذاهب الإسلامية

د. فتح الله نجّار زادگان[1]

مقدمة

نقصد بمصطلح بطون القرآن في هذه الدراسة المفاهيم المرادة للّه تعالى في آيات القرآن، لكنّها مختلفة عن غيرها من المفاهيم بكونها ـ على خلاف التفسير ـ غير قابلة للفهم من خلال ظاهر العبارة أو على أساس القواعد العُقلائيّة للمحاورة، ولهذا سمّيت هذه المعاني والمفاهيم بـ «بطون القرآن».

وما نستهدفه هنا البحث المقارن لبطون الآيات من وجهة نظر الفريقين ـ السنّي والشيعي ـ وذلك للحصول على النتائج التالية:

١ ـ معرفة نقاط الاشتراك والاختلاف من منظار الفريقين.

٢ ـ إبطال التشكيكات الموجّهة على أصل وجود المعاني الباطنيّة للقرآن عندهما.

٣ ـ تحديد دائرة تفسير النص القرآني عندهما.

٤ ـ ترتيب مناقشات المذهبين لبعضهما البعض؛ بغية تقويم الجهود الماوراء تفسيريّة لفهم بطون الآيات طبقاً لمعايير خاصة.

٥ ـ رفع الملاحظات المسجّلة على التفسير الشيعي، بنعته بالتفسير الباطني من جانب بعض الكتّاب[2].

---

١) أستاذ مساعد للعلوم القرآنية في جامعة طهران.

٢) راجع على سبيل المثال: أحمد بن تيميّة، التفسير الكبير ١: ٤٦ ـ ٤٩؛ وناصر القفاري، أصول مذهب الشيعة ١: ١٥١؛ ومحمد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون ٢: ٢٧ ـ ٣٢، ٤١.

أدلة الفريقين على مبدأ الباطن القرآني

من الناحية الثبوتية الإمكانية، لا مانع من وجود المعاني الباطنيّة للقرآن، لا من الناحية العقلية ولا من جانب القبح العقلائي، كما عبّر بعض العلماء، وقد قيل: إذا قصد المتكلّم معنيين من كلامه، يقوم المعنى الأوّل منهما على أساس المبادئ النحويّة وأصول المحاورة العقلائيّة ممّا له دلالة واضحة، ويقوم المعنى الثاني ـ بما له من دلالة مخفيّة غير ظاهرة ـ على مبنى الرمز والترميز الذي لا يفهمه إلاّ الخواص، فهذا عمل ممكن ومعقول، بل لا يوجد برهان عقلي على استحالته، كما لا يعتبره العقل أمراً قبيحاً غير مستحسن، وأكثر ما يمكن أن يقال: إنّ أحد العناصر الأساسيّة التي توجد الآثار الأدبيّة والفنيّة للألفاظ قيامها على معنيين: أحدهما بيّن، والآخر غير بيّن[1].

وبناءً عليه، تمسّك كل من السنّة والشيعة بأدلّتهم ـ من الناحية الإثباتية ـ القرآنيّة والروائيّة على وجود البطون، وذلك من خلال:

١ ـ الاستناد إلى الآيات القرآنية

تمسّك كلا الفريقين بإطلاق بعض الآيات الشريفة أو عمومها لإثبات وجود بطونٍ للقرآن، فقد ورد في القرآن الكريم الآية التالية: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...﴾ النحل: ٤٩، وجاءت آية أخرى تتحدث عن أوصافه: ﴿تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ...﴾ يوسف: ١١١. وتعني كلمة تبيان أنّ القرآن مبيّن موضّح مجلي، ولكلمة تفصيل ذات المعنى تقريباً[2].

وتوضيح ما تقدّم: أنّه إذا كان قد أُريد من «كلّ شيء» في الآيتين السابقتين الشمول التام المستفاد من ظاهرهما، فيظهر أنّ الأفراد جميعهم غير قادرين على استنباط كل شيء من ظاهر القرآن على أساس أصول المحاورة واللغة، من هنا، فهناك قسم من علوم ومعارف القرآن سيكون على شكل باطني لا يفهمه

---

١) راجع: علي أكبر بابائي، مقالة: باطن قرآن كريم، مجلة معرفت، العدد ٢٦.

٢) راجع: روش شناسي تفسير قرآن، بإشراف محمود رجبي: ٢٥٤؛ ومحمود الآلوسي، روح المعاني ١: ١٧.

الاّ أناس خاصّون[١]، حتّى لو فرضنا أنّ لفظة «كلّ شيء» قد خُصّصت بقيود متعدّدة ـ مثل: كلّ شيء يتعلق بمبدأ ومعاد، أو المقرّرات الأخلاقيّة والحقوقيّة، أو كلّ شيء يتعلّق بهداية الإنسان وسعادته ـ فلا يستطيع عوام الناس استفادتها عبر الظاهر، بل لابدّ حينئذ من افتراض بطونٍ للقرآن، وأنّ أفراداً معيّنين هم من يمكنهم استنتاج تلك المعاني من تلك الألفاظ.

٢ ـ الاعتماد على الروايات

يرى الفريقان أنّ مبدأ وجود بطونٍ للقرآن أمر محرزٌ ومؤكّد، معتمدين في ذلك على الأحاديث المدوّنة في مصادرهما، حيث توجد روايات متعدّدة ـ في المصادر الشيعيّة ـ نُقل بعضها بسند صحيح، تدل على وجود بطون للقرآن، ومثال ذلك الحديث الذي نقله جابر عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «ياجابر إنّ للقرآن بطناً وللبطن ظهراً»[٢].

كما وتوجد روايات كثيرة عند أهل السنّة منقولة عن الرسول صلى الله عليه وآله وبعض أصحابه، تدلّ ـ بشكل صريح وواضح ـ على وجود بطونٍ للقرآن، ومثال ذلك الحديث الذي نقله ابن حبّان في صحيحه عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن»[٣].

---

١) مثال هذا، الحديث الذي نُقل عن الامام الصادق عليه السلام وهو: «إنّي لأعلم ما في السموات وما في الأرض... ثم مكث هنيئة فرأى أنّ ذلك كبر على من سمعه منه فقال: علمت ذلك من كتاب الله عزّ وجل إنّ الله عزّ وجل يقول: فيه تبياناً لكل شيء». انظر: محمد الكليني، الكافي: كتاب الحجة ١: ٢٦١، ح٢.

٢) محمد العيّاشي، تفيسر العيّاشي ١: ٨٦، ح٣٢، ٣٥، وص: ٨٧، ح٣٩؛ ومحمد الكليني، الكافي ١: ٣٧٤، ح١٠، وج٤: ٥٤٩؛ ومحمد الصفّار، بصائر الدرجات ١: ٣٣، باب ١٦، ح٢؛ ومحمد الصدوق، معاني الأخبار: ٢٤٠، ح١٠؛ بالإضافة إلى المحدّث البحراني الذي فتح باباً تحت عنوان «باب في أنّ القرآن له ظهر وبطن». وجمع أحاديثَ متعدّدة حول هذا الموضوع.

٣) متّقي الهندي، كنز العمّال ١: ٦٢٢، ح٢٨٧٩؛ وعلي الهيثمي، مجمع الزوائد ٧: ٣١٦، ح١١٥٧٩؛ وابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ١: ٢٨٧؛ وقاسم بن سلاّم، فضائل القرآن: ٤٢ ـ ٤٣؛ وابن جرير الطبري، جامع البيان ١: ٢٢.

ويرى بعض أهل السنّة أن بعضاً من هذه الأحاديث صحيح السند[١]، فيما يرى السندَ بعضٌ آخر موثقاً[٢].

وإضافةً إلى هذه الأحاديث السالف ذكرها، هناك الكثير غيرها المذكور في مصادر الفريقين، والذي يدلّ ـ دلالةً ضمنيّة ـ على أن للآيات بطوناً، كرواية الفُضيل بن يسار الذي قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية: ما في القرآن آية إلاّ ولها ظهر وبطن.. قال عليه السلام: ظهره وبطنه تأويله...»[٣].

ويُستفاد من هذا الحديث أنّ تفكيراً من هذا النوع كان قد طرح في تلك الحقبة، ولم ينفِ الإمام الباقر عليه السلام وجود ظهر وبطن للقرآن.

وهناك حديث آخر عند أهل السنّة ذُكر بطرق متعدّدة، بعضها بسند صحيح، وهو أنّ أبا سعيد الخدري ذكر عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «إنّ منكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلتُ على تنزيله، قال: فقام أبو بكر وعمر فقال: لا، ولكنّه خاصف النعل، وعليّ يخصف نعله»[٤].

إنّ التأويل أحد معاني بطون القرآن، وهذا ما يدلّ عليه الحديث أعلاه ويوضحه، إضافةً إلى روايات كثيرة لا تعدّ ولا تحصى عند الفريقين.

بناءً عليه، لا مجال للشك والتوهّم في هذا الموضوع، مثل ما فعله ابن تيميّة

١) انظر: ابن حبّان، الصحيح ١: ٢٧٦، ح٧٥.

٢) راجع: علي الهيثمي، مجمع الزوائد ٧: ١٥٢.

٣) محمد العيّاشي، تفسير العياشي ١: ٨٦، ح٣٦، وسند هذا الحديث صحيح؛ وراجع: محمد الصفّار، بصائر الدرجات ٤: ١٩٦، باب ٧، ح٧، وص ٢٠٣، باب ١٠، ح٢.

٤) إنّ هذا الحديث موجود عند أهل السنّة بطرق كثيرة، نُقل بعضها بسند صحيح، راجع: مسند أحمد بن حنبل ١٧: ٣٦٠، ح١١٢٥٨، وص: ٣٩١، ح١١٢٨٩، وج١٨: ٢٩٧، ح١١٧٧، ويقول المحقّقون عن سنده: «حديث صحيح»، ذاكرين مصادره، راجع أيضاً: أبو عبدالله الحاكم النيسابوري ٢: ١٢٢ ـ ١٢٣، حيث قال عن هذا الحديث: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»، كما وقبل الذهبي هذا الحديث واعتقد بصحّته، كما نقل الآلوسي أيضاً بعض هذه الأحاديث، راجع: روح المعاني ١: ١٦ ـ ١٨.

الذي يكتب جواباً عن هذا السؤال:

هل صحّ عن النبي ﷺ أنّه قال: للقرآن باطن؟ قال: أمّا الحديث المذكور فمن الأحاديث المختلفة التي لم يروها أحد من أهل العلم، ولا يوجد في شيء من كتب الحديث، ولكن يروى عن الحسن البصري موقوفاً أو مرسلاً أنّ لكل آية ظهراً وبطناً وحدّاً ومطّلعاً»[1].

يعتقد ابن تيمية بعدم صحة هذه الأحاديث وأنّها كاذبة، والحال أنّها ـ بعيداً عن وجودها في المصادر الشيعيّة ـ نُقلت في مصادر أهل السنّة، كما تبيّن سلفاً، بسند صحيح.

يقول الذهبي في هذا المجال: «يقول الإماميّة الإثنا عشريّة: إنّ القرآن له ظاهر وباطن، وهذه حقيقة نقرّهم عليها ولا نعارضهم فيها بعدما صحّ لدينا من الأحاديث التي تقرّر هذا المبدأ في التفسير، غاية ما في الأمر أنّ هؤلاء الإماميّة لم يقفوا عند هذا الحدّ، بل تجاوزوا إلى القول بأنّ للقرآن سبعة وسبعين بطناً»[2].

وبناءً على قول المتتبّعين، لا وجود للروايات الدالّة على سبعين بطناً للقرآن، وأنّها غير متوفّرة في مصادر الفريقين، كما أنّه لا امتناع عقلي على وجود سبعة بطون للقرآن، بل تدلّ بعض الروايات عليه، ولكن بما أنّ سند هذه الروايات غير صحيح فيصبح وجودها غير حتمي[3].

على أية حال، يعتبر المفسّرون والمحدّثون وسائر العلماء وجود بطونٍ للقرآن الكريم أمراً مسلّماً، وقد تحدّث كلّ منهم عن هذا الموضوع بما يقتضيه البحث

---

١) أحمد بن تيمية، التفسير الكبير ٢: ٢١؛ راجع أيضاً: ابن عاشور، التحبير والتنوير ١: ٣٤، ويقول: ليس ثمّة رواية صحيحة السند في هذا المجال، ويعتقد ابن حزم بأنّ الروايات الدالة على بطون الآيات مرسلة، وهو لذلك يذهب إلى التشكيك في أصل وجود بطونٍ للقرآن، راجع: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٣: ١٧١.

٢) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون ٢: ٢٨.

٣) علي أكبر بابائي، مقالة: باطن القرآن، مجلة معرفت، العدد ٢٦: ١٢.

ويتطلّبه[١].

معنى الباطن القرآني، مقارنة مذهبية

لم نصادف في النصوص الروائيّة لأهل السنّة شرحاً حول بطن القرآن أو توضيحاً كافياً له عن الرسول ﷺ أو أصحابه ـ على عكس النصوص الروائيّة للشيعة ـ سوى حديث لابن عباس قال فيه: «فظهره التلاوة، وبطنه التأويل»[٢].

ونبسط هنا وجهات نظر علماء أهل السنّة في هذه الأحاديث، حيث اكتفى بعضهم بشرح ألفاظها شرحاً إجماليّاً، مثل النيسابوري الذي قال: «وقوله ﷺ: لكل آية ظهر وبطن أي ظاهر وباطن، فالظاهر ما يعرفه العلماء والباطن ما يخفى عليهم، فنقول ذلك كما أمرنا ونكل علمه إلى الله تعالى...»[٣].

وقد اختلفت آراء أهل السنّة حول هذا الموضوع، مثل البغوي الذي قال: «اختلفوا في تأويل حديث عبدالله بن مسعود عن رسول الله ﷺ: ... فيقال: الظهر لفظ القرآن، والبطن تأويله، وقيل: الظهر ما حُدِّث فيه عن أقوام أنّهم عصوا فعوقبوا وأهلكوا بمعاصيهم فهو من الظاهر خبر وباطنه عظة وتحذير أن يفعل أحد مثلما فعلوا... وقيل: ظاهره التنزيل الذي يجب الإيمان به، وباطنه وجوب العمل به، وما من آية إلاّ وتوجب الأمرين جميعاً... وقيل: معنى الظهر والبطن التلاوة والتفهيم...»[٤].

---

١) راجع: المصدر نفسه: ٨٦، وقد ذكر المؤلّف أسماء العشرات من العلماء، وكذلك راجع: روش شناسي تفسير قرآن: ٢٥٤، إشراف محمود رجبي.

٢) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور ٢: ١٥٠.

٣) النيسابوري، غرائب القرآن على هامش تفسير الطبري ١: ٢٦؛ وأنظر أيضاً: ابن النقيب كما نقل عنه الآلوسي في روح المعاني ١: ١٧.

٤) حسين البغوي، شرح السنّة ١: ٢٦٤؛ وانظر أيضاً: معالم التنزيل، تفسير البغوي ١: ٣٦؛ وجلال الدين السيوطي، الإتقان ٢: ١٨٤.

كما وكان للغزالي[١]، والشاطبي[٢] والآلوسي... آراء مفصّلة حول معنى بطون القرآن.

ويعتبر أهل السنّة أنّه لابدّ من إحراز شروط معينة لأجل فهم بطون الآيات،

---

١) يقول الغزالي: «فاعلم أنّه من زعم أن لا معنى للقرآن إلاّ ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخبر عن حدّ نفسه، ولكنّه مخطئ في الحكم على الخلق كافة إلى الدرجة التي هي حدّه ومحطه، بل الأخبار والآثار تدلّ على أن في معاني القرآن متّسعاً لأرباب الفهم...»، انظر: احياء علوم الدين: الباب الرابع في فهم القرآن: ٣٤١.

بعد ذلك اعتمد الغزالي ـ لتثبيت رأيه ـ على الروايات التي تدلّ على وجود بطون للقرآن، حيث اعتقد بأنّ حقائق معاني القرآن تكمن في عمقه لا في سطحه الظاهري، وهي حقائق تستنبط عن طريق التأمّل والتفكّر العميق الذي لا يسلكه أي شخص، وقد أوضح الغزالي الفرق بين حقائق المعاني الباطنية وبين ظاهر التفسير حين قال: «ويدرك الفرق بين حقائق المعاني وظاهر التفسير بمثال، وهو أن الله عزّ وجلّ قال: «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى...» الأنفال: ١٧، فظاهره تفسير واضح وحقيقة معناه مما مضى، فإنه إثبات للرمي ونفي له وهما متضادان في الظاهر... وإنّما ينكشف للراسخين في العلم من أسراره بقدر غزارة علومهم وصفاء قلوبهم وتوفر دواعيهم على التدبّر وتجرّدهم للطلب»، انظر: إحياء العلوم، كتاب آداب تلاوة القرآن، الباب الرابع ١: ٢٦٦.

ومن الجلي أن مراد الغزالي من حقائق القرآن نفس التفسير الذي يعني إدراك غاية الله تعالى من ظاهر الألفاظ في اصطلاح القرآن.

٢) يرى الشاطبي ـ في احتمال من الاحتمالات ـ ما يراه الغزالي من أن المعاني الباطنيّة تعني ذلك، فيما أبدى احتمالا آخر بالقول: إنّ المعنى الباطني للقرآن هو التعميم والتوسعة في ملاك الحكم، إنّه يقول: نقل عن سهل بن عبدالله في فهم القرآن أشياء ممّا يُعدّ من باطنه، فقد ذُكر عنه أنّه قال في قوله تعالى: «فلا تجعلوا لله أنداداً» أي أضداداً قال: وأكبر الأنداد النفس الأمّارة بالنفس، الطوّاعة إلى حظوظها ومنهيّها بغير هدىً من الله... وذلك أنّه لم يقل أن هذا هو تفسير الآية، راجع: إبراهيم الشاطبي، الموافقات ٣: ٢٩٨.

وأنّه اذا تحقّقت هذه الشروط فإنّ فهم بطون الآيات يغدو أمراً ممكناً.

ويتّضح من الدراسات المقارنة عدّة أمور حول معنى بطون الآيات عند الفريقين، وهي:

١ ـ نظريّة المراتب التنزيليّة للقرآن:

يعتقد بعض العلماء من الفريقين أنّ بطون الآيات مراتبُ القرآن التنزيليّة عينها، تلك الهابطة من المبدأ الأعلى إلى عالم الطبيعة[١]. ومن الواضح أنّ هذا المعنى للبطون مغايرٌ للبطون التي تعني مرتبة من مراتب معاني الآيات، والتي تنتمي إلى دائرة المعنى والمفهوم، وهي التي جاء استخدامها في ألسنة الروايات وعند أكثر العلماء.

وقد تُستعمل كلمة البطون أحياناً وتعني المدلولات الالتزاميّة والدلالات الإشاريّة للآيات القرآنيّة الكريمة[٢].

٢ ـ نظريّة التأويل

ورد مصطلح البطون بمعنى التأويل في روايات الشيعة والسنّة، وحاز هذا المعنى على اعتراف الفريقين، ويعني التأويل هنا تطبيق الآية على مصاديق أخرى انطلاقاً من وجود علّة الحكم وملاكه، أو أقوائيّة ملاك الحكم في هذه المصاديق. ولا يتسنّى التأويل هنا إلاّ عقب تجريد الآية من خصوصيات النزول[٣]، وفي هذا المعنى لكلمة البطون حيث كان شمول الآية وانطباقها على تلك المصاديق أمراً مخفياً بحسب النظرة الأولى عُبّر عنها بكلمة بطن القرآن.

ويعتقد الشيعة أن بطون القرآن التي تعني تأويله وفق ما بيّناه آنفاً، تمثل جسراً

---

١) البازوري، الغيب والشهادة ١: ١٧ ـ ١٨؛ وصدر المتألّهين، الحكمة المتعالية ٣: ٣٢ ـ ٤٠؛ والإمام الخميني، الآداب المعنوية للصلاة: ١٨١ ـ ١٨٢.

٢) خالد العك، أصول التفسير وقواعده: ٢٦٥؛ والنهاوندي، نفحات الرحمن ١: ٢٨.

٣) انظر: محمد هادي معرفة، التمهيد ٣: ٢٨؛ ومجلّة بيّنات، العدد ١٤: ٦٥؛ والمدرّسي، من هدى القرآن ١: ٤٤؛ والنهاوندي، نفحات الرحمن ١: ٢٨؛ والصادقي، الفرقان ١: ٥٥؛ والشاطبي، الموافقات ٣: ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

يساعد على فهم جملة من الأحاديث التي جاءت في مصادر الفريقين، حيث تحكي عن حجم عظيم من الآيات القرآنية يتعلّق بأهل البيت عليهم السلام مثلما جاء في بعض الأحاديث: «نزل القرآن أثلاثاً: ثلث فينا وفي عدوّنا، وثلث سُنن وأمثال، وثلث فرائض وأحكام»[1]. ذلك أنّه في هذه الصورة تغدو ملاكات الفضائل والمناقب وعللها في الأشخاص اللائقين ممن شملهم التنزيل... متوفّرةً في أهل البيت المعصومين عليهم السلام أو يكون تحقّقها فيهم عن طريق الأولويّة[2].

٣ ـ شمول نظرية البطون لمجمل أجزاء النص القرآني

نستفيد من إطلاق روايات المذهبين ـ السنّي والشيعي ـ أن كلّ آيات القرآن لها بطون.

٤ ـ نظريّة انحصار فهم تمام مراتب البطون بالمعصومين

نستطيع أن نثبت ـ واستناداً إلى أدلّة الفريقين ـ أنّ قابليّة فهم بطون الآيات أمر يختصّ بالنبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، ذلك مما لهم من مقام رفيع، حيث لا يقدر أحد على إنكاره.

ويُستدلّ على هذا بالروايات والآيات القرآنية، حيث يُنقل عن الإمام الباقر عليه السلام[3] في روايات الشيعة، وعن ابن عبّاس[1] في روايات السنّة.

---

١) انظر: محمد الكليني، الكافي، كتاب فضل القرآن، باب النوادر ٢، ح: ٢ و٤، ص٦٢٧؛ ومحمد العيّاشي، تفسير العيّاشي ١: ٨٤ ـ ٨٥، ح: ٢٧ و٣١.

٢) وقد صرّح بهذه الحكمة في تفسير العيّاشي، كرواية خيثمة عن أبي جعفر عليه السلام قال: يا خيثمة! القرآن نزل أثلاثاً: ثلث فينا وفي أحبّائنا، وثلث في أعدائنا وعدد من كان قبلنا، وثلث سنّة ومثل، ولو أنّ الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء، ولكنّ القرآن يجري أوّله على آخره ما دامت السماوات والأرض...»، راجع: تفسير العيّاشي ١: ٨٥، ح٣١؛ وذكر العلاّمة المجلسي في بحار الأنوار (جزء ٢٣ ـ ٢٤، باب ٦٧) ١٥٠٧ روايات تدور حول الآيات التي تتحدّث عن فضل أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم وذمّ أعدائهم، ويعدّ القسم الأهم من هذه الروايات نوعاً من التأويل الحاكي عن المعاني الباطنيّة للآيات. وانظر أيضاً: محمد الصدوق، علل الشرائع: ٦٤ ـ ٦٥.

٣) محمد العيّاشي، تفسير العياشي ١: ٨٦، ح٣٦؛ ومحمد الصفّار، بصائر الدرجات ٤: ١٩٦، باب ٧،

وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...﴾ آل عمران: ٧، ومعنى الرسوخ هنا الثبات، والراسخ في العلم ـ مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ الألف واللام الداخلتين على العلم هما لإفادة الجنس ـ هو الثابت في العلم الذي لا يبدّل رأيه ولا يزلزله بحيث يكون علمه مطابقاً للواقع، لأنّ الحقيقة واضحة عنده، والجدير ذكره أنّ مصطلح «الراسخ في العلم» لا يقال بالمطلق إلاّ للرسول الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام، فهم يستمدّون علمهم من مبدأ الوحي سواء كان بواسطة أو لا، ولا يقال لمن لا يكون عنده ثبات في علمه: هو راسخ في العلم، ولهذا لم يُر أيّ تحوّل في علومهم، لأجل هذا ينحصر هذا المصطلح بهم، كما فسّرته الروايات وأوّلت به الآية الشريفة، وبهذا تكون الآية الشريفة مع الروايات قد عرّفت البطون بالتأويل، كما ودلّت على أنّ علم البطون علم خاص بالمعصومين[٢].

ونستطيع الاستدلال على هذا الموضوع ـ إضافةً لتلك الآية ـ بروايات للفريقين، ومنها حديث للرسول الأكرم ﷺ ذُكر عند أهل السنّة بأسانيد صحيحة وطرق مختلفة، حيث كان قال ﷺ فيه: «يقاتل علي عليه السلام على تأويل القرآن».

واللافت أنّ مثل هذا القول لم يقل بحقّ أحدٍ من الصحابة، وحيث إنّ بطون الآيات عين تأويلها بأحد المعاني، كان الإمام علي عليه السلام مطّلعاً على بطون الآيات أيضاً، وهذا ما تشهد له أحاديث نُقلت عن ابن مسعود أنّه قال: «وأنّ علياً بن أبي طالب عنده علم الظاهر والباطن»[٣].

وهناك الكثير من الروايات الأخرى التي تتحدّث عن هذا الموضوع، بعضها بصورة مستفيضة بل متواترة[٤].

ح٧، وص ٢٠٣، باب ١٠، ح٢.

١) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور ٢: ١٥٠.

٢) لمزيد من الشرح الموسّع انظر: روش شناسي تفسير، مصدر سابق: ٢٥٦.

٣) أبو نعيم، حلية الأولياء ١: ٦٥؛ وابن عساكر، ترجمة الإمام علي من تاريخ دمشق ٣: ٢٥، ح١٠٤٨؛ والحموي، فرائد السمطين ١: ٣٥٥، ح٢٨١؛ وعلي بن شهر آشوب، المناقب ٢: ٤٣.

٤) انظر: الشيخ محمد حسين الأصفهاني، البيان: ٥٣.

٥ ـ الاعتراف بالتأويل النصّي

يعتقد الفريقان أنّه لا يجوز إنكار فكرةٍ في الآيات أو معرفة من معارف القرآن نتيجة أحكام مسبقة وتصوّرات قبليّة، بل المطلوب لو واجه الإنسان مفهوماً بعيداً عن وجهة نظره أن يكله إلى أهله، إنّ هذا الأمر نلاحظه بكثرة في النصوص الحديثيّة للفريقين معاً، فقد جاء في الأحاديث الشيعيّة توجيه أكيد من المعصومين عليهم السلام في هذا المجال: إن ما لا نعرفه أو اشتبه علينا يفترض أن نكله إلى أهل البيت عليهم السلام، والأحاديث التي جاءت بهذا المضمون تبلغ حدّ التواتر أو هي متظافرة على الأقل[١].

وقد جاء هذا المضمون أيضاً في المصادر السنّية ـ وبأسانيد صحيحة ـ عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «... ما عَرَفتم منه [أي من القرآن] فاعملوا به، وما جهلتم منه فردّوه إلى عالمه»[٢].

وقد كان نَقل مضمون هذا الحديث معظمُ الصحابة[٣]، إلاّ أنّ الذهبي ـ وللأسف الشديد ـ تغافل عن روايات أهل السنّة ومضى في ادّعاءاته غير المنصفة، عندما قال: وكأنّي بالإماميّة الإثني عشريّة بعد أن ربطوا بين ظاهر القرآن وباطنه وجمعوا بينهما بجامع التناسب والتشابه.. كأنّي بهم يعتقدون أنّ مثل هذا الربط لا يكفي في حمل الناس على أن يذهبوا مذهبهم هذا، فحاولوا أن يحملوهم عليه من ناحية العقيدة والإرهاب الديني الذي يشبه الإرهاب الكنسي للعامة في العصور المظلمة من حمل الناس على ما يومون به إليهم، بعد أن حظروا عليهم إعمال العقل

---

١) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢: ١٨٢، ١٨٩، ١٩١ ـ ١٩٢، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٤١؛ ج١٠: ١٠٥؛ ج٤٤: ٢٧٨.

٢) ابن حبّان، الصحيح ١: ٢٧٥، ح٧٤، والرواية صحيحة السند بناءً على شرط البخاري وصحيح مسلم، وانظر أيضاً: أحمد الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١١: ٢٦؛ وعلي الهيثمي، مجمع الزوائد ٧: ١٥١، حيث يضيف قائلاً: سند هذا الحديث صحيح؛ وابن سلاّم، فضائل القرآن: ٤٣؛ والسيوطي، الدر المنثور ٢: ١٤٩ ـ ١٥١، والجدير ذكره وجود مصادر عديدة نقلت هذا الحديث.

٣) انظر: جلال الدين السيوطي، الدر المنثور ٢: ١٥١.

وحالوا بينهم وبين حركتهم الفكريّة، وعليه أن يسلّم بكل ما وصل إليه من طريق أهل البيت وإن لم يفهم معناه»[١].

لقد غفل الذهبي عن أن الشيعة لم تسدّ باب الفكر والتنظير، فليس هناك في فرق الإسلام من دعا الناس إلى العقل والتفكير كما فعل الشيعة، كما ليس فيهم من روى حول العقل ما روته الشيعة، إنّ مبدأ كون العقل هو الحجّة الباطنيّة[٢] غدا شعاراً واضحاً للشيعة.

إلاّ أنّ الامتياز الذي يميّز الشيعة عن الآخرين أنّهم يعتقدون بأن ليس المراد من عالم القرآن في هذه الأحاديث غير أهل البيت المعصومين عليهم السلام، اوأنّهم المرجع الواقعي لتبديد تمام الشبهات وتفكيك الشكوك، وليس ذلك إلاّ لأنّ الحجّة في التفسير هي قول المعصوم فقط، كما دلّ على ذلك حديث الثقلين وغيره أيضاً.

خارطة النظرية الشيعية للباطن القرآني

يعتقد أهل السنّة والشيعة على السواء أنّ الأخذ ببطون الآيات لا يستلزم ردّ ظاهرها، فلم يقم أحد من الشيعة والسنّة بنفي ظاهر القرآن بحجّة الأخذ ببطون الآيات، بل مجرد فكرة حذف ظاهر القرآن مرفوضه مطلقاً عند الطرفين[٣].

وثمّة نقاط في موضوع بطون الآيات نلاحظها ونحن نطالع الروايات والنظريّات الشيعيّة ممّا يلزم علينا الإشارة إليه:

١ ـ يستند معنى بطون الآيات عند الشيعة إلى النصوص الروائيّة.

---

١) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون ٢: ٢٩.

٢) انظر: محمد الكليني، الكافي، كتاب العقل والجهل ١: ٢٥، ح٢٢.

٣) انظر على سبيل المثال: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٤: ٣٠٢، ح١١؛ وصدر المتألهين، تفسير القرآن الكريم ٤: ١٦٨ ـ ١٦٩؛ ومحمد الغزالي، إحياء العلوم ١: ٢٤٣؛ ومسعود التفتازاني، المختصر (شرح عقائد النسفي): ١١٠؛ ومحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) ١: ٣٤؛ ويقول أبو الحسن العاملي ـ أحد علماء الشيعة في القرن الثاني عشر ـ : كل من ينكر ظاهر القرآن فهو كافر حتّى لو أقرّ بباطنه. مرآة الأنوار: ٣ و١٥.

٢ ـ إنّ بطون الآيات في النصوص الروائيّة الشيعيّة يتخطّى التأويل المذكور ليتحدّث عن مصاديق كثيرة[١]، تحتاج إلى المزيد من البحث والتنقيب، علماً أنّ علماء الشيعة لم يبدوا وجهة نظر واحدة هنا[٢].

٣ ـ من إحدى حِكم وجود معانٍ باطنيّة للقرآن دائميته وسرمديّته واستمراره إلى ما لا نهاية[٣].

٤ ـ إنّ عمليّة فهم تمام مراتب بطون الآيات عمليّة غير متيسّرة إلاّ للمعصوم عليه السلام، ذلك أنّ هذا النوع من المعارف يتخطّى الدلالة العقلائيّة للألفاظ على المعاني، إنّ فهمها سر ورمز خارج عن القواعد اللغويّة والأدبيّة كما هو خارج عن أصول المحاورات العقلائيّة، ومن ثمّ لا يمكن لأحد فهم هذه البطون إلاّ إذا كان مطّلعاً على أسرارها ورموزها.

وبناءً عليه، فما يذكره فريق من المفسّرين من أمثال الميبدي[٤]، والنيسابوري[٥]، والآلوسي[٦]، وغيرهم ممّا يسمّونه رموزاً، وإشارات، وأسراراً، وتأويلات تتعلّق بالنصوص القرآنيّة لا يمكن القبول بها فيما لو تخطّت إطار الدلالة العقلائيّة للألفاظ على المعاني، أو انفصمت ولم تطابق مع أي من أقسام الدلالات اللفظيّة وأنواعها[٧]، إلاّ إذا كانت منقولةً عن المعصوم عليه السلام.

---

١) انظر على سبيل المثال: محمد الكليني، الكافي ١: ٢٤٠، ح١٤؛ ومحمد الصدوق، كتاب التوحيد: ٨٨، معاني الأخبار: ٣، ح١، باب «معنى بسم الله الرحمن الرحيم»؛ وعلي الحويزي، نور الثقلين ٢: ٣٩٠، ح١٩٠، وص٣٩١، ح١٩٤، ج٥: ١٩١، ح١٧، ص٥٨٥، ح٤، ص٥٨٦، ح٥؛ ومحد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٤: ٣٠٩، ح١٢، ج٩٢: ٨٢، ح١٢، ص٣٧٦، ح٤ و٦، ص٣٨١، ح١٣، ص٣٨٢، ح٢٣ و...

٢) للمزيد من الاطلاع على آراء المفسرين الشيعة انظر: علوم القرآن عند المفسرين ٢: ٧٥ ـ ١١١.

٣) مسعود العيّاشي، تفسير العياشي ١: ٨٦، ح٣٦؛ والصفّار، بصائر الدرجات: ١٩٦، ح٧، وص٢٠٣، ح٢؛ ومحمد الصدوق، معاني الأخبار: ٢٥٩.

٤) الميبدي، كشف الأسرار ١: ٣٣٠، وج٢: ٢٩٣، وج٧: ٣٩٧، وج٨: ٢٦٥، ٤٥٦ و٤٩٦ و...

٥) حسن النيسابوري، تفسير غرائب القرآن ١: ٣١٤، ٣٢٨، ٣٣٤، ٣٥٢، ٣٨٠.

٦) محمود الآلوسي، روح المعاني ١: ٦٥ ـ ٦٧ و١٠٣، وج٢: ٢٤، وج٦: ٦٧.

٧) لمزيد من الاطلاع والتوضيح، انظر: روش شناسي تفسير قرآن، مصدر سابق: ٢٥٧ ـ ٢٥٨؛ وابن

٥ ـ لا يعني فهم مرتبة من المعاني الباطنيّة للآيات بلوغاً لنهاية المعاني المستكنّة فيها، ومعنى ذلك أنّ الطريق لإدراك المعارف المتزايدة باستمرار ما يزال مفتوحاً.

إنّ درجة خفاء البطون القرآنية لا تتماهى عند الجميع، فكم يمكن أن يكون معنى ما محسوباً على الظاهر القرآني لدى بعض، فيما يتلقّاه جمعٌ آخر بوصفه معنى باطنياً[١].

٦ ـ إنّ تمام المعارف والمعطيات القرآنيّة تتناغم فيما بينها في مراحلها الباطنيّة برمّتها، إنّها تفسّر بعضها بعضاً، ومن ثمّ ليس من سبيل للاختلاف بين بطون القرآن وعوالمه الداخليّة، ذلك أنّ مراحله الباطنيّة تُعدّ ـ مثل ظواهره ـ كلامَ الله تعالى، ولو كان هذا الكلام نازلاً من عند غير الله لوقع الاختلاف فيه حتماً.

وعليه، تتناغم الموضوعات القرآنيّة على الدوام تناغماً تاماً على مختلف الصعد، أي إنّ الظواهر، وكذلك البطون، تنسجم مع بعضها وتتواشج، كما أنّ كل ظاهر يظلّ محفوظاً ومحمياً في ظلّ وجود الباطن الأسمى منه[٢].

٧ ـ لا شكّ أنّ ثمّة معايير متوفّرة لتمييز المعارف الباطنيّة للآيات، صحيحها عن سقيمها، تماماً كما هو الحال في الظواهر القرآنيّة، وحيث قلنا: إنّ العلم بتمام مراتب بطون الآيات خاصّ بالنبي الأكرم ﷺ وأوصيائه عليهم السلام، فلابدّ إذاً من التأكّد من صحّة نسبة الحديث للمعصوم عليه السلام، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لابدّ ـ انطلاقاً من إطلاق روايات العرض التي تأمرنا بعرض تمام الأحاديث والأفكار على القرآن الكريم لجعله معياراً لها[٣] ـ لابدّ من التأكّد من حصول الانسجام

عاشور، التحرير والتنوير ١: ٢٤ ـ ٣٧.

١) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان ٣: ٤٨، ذيل آيات ٧ ـ ١٩ من سورة آل عمران؛ وقرآن در اسلام: ٢٠ ـ ٢٢؛ والمدرّسي، من هدى القرآن ١: ٤٤.

٢) لمزيد من التوضيح، انظر: عبدالله جوادي آملي، تسنيم ١: ١٢٨.

٣) تواترت هذه الرواية في مصادر الشيعة، انظر على سبيل المثال: محمد الكليني، الكافي ١: ٦٩، ح١ ـ ٥؛ ومحمد بن مسعود العيّاشي، تفسير العياشي ١: ٨٢، ح١٨ ـ ٢٣؛ ومحمد الصدوق، الأمالي: ٣٠٠، ح١٦؛ والتوحيد: ١١٠، ح٩؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ٢٠، ح٤٥؛ ومحمد بن الحسن الطوسي،

والتوافق بين ما وصلنا عن المعارف القرآنيّة وبين روح تعاليم القرآن، ذلك أنّ المعصوم ـ الذي هو عِدْلُ القرآن ـ لا يتكلّم بما هو خارج عن حدود النص الكتابي، إلاّ إذا عجزنا عن وعي هذا الانسجام، حيث لابدّ حينئذ ـ كما أشرنا من قبل ـ من ردّ علمه إلى أهله.

ومع الأسف الشديد، لم ينصف الذهبي هنا أيضاً، متجاهلاً معايير الصحّة والفساد التي يُرجع إليها في بطون الآيات، ولهذا وجدناه يعتبر نظرية بطون القرآن عند الشيعة متشابكة الأسس مع تلاعب الشيعة بالقرآن الكريم، والحال أنّه لم يدرك ـ بصحة وصوابيّة ـ معنى نظريّة البطون عند الفريقين، خالطاً بينها وبين الدلالة اللفظيّة[1].

الأمالي ١: ٢٢٦، وقد جعلت السنّة النبويّة القطعيّة ـ إلى جانب كتاب الله ـ معياراً لتصحيح الروايات وتضعيفها.

١) راجع: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون ٢: ٣٢، وقد ذهب إلى اعتبار بطون الآيات أحد المدلولات اللفظيّة للقرآن أو أحد معانيه الكنائيّة، دون أن يقيم دليلاً على مدّعاه هذا! راجع: المصدر نفسه: ٣١، ثم حكم ـ طبقاً لذلك ـ على الشيعة.

التأثير الديني في نظام السلامة النفسية
البناء الأسري أنموذجا

تأليف: محمد رضا ا حمدي[1]

ترجمة: عادل الكعبي

المقدمة

تقسّم مجموعة المعارف الإسلامية الكلية إلى ثلاثة أقسام رئيسية، وهي - في نظر المتخصّصين المشهورين في العلوم الاسلامية - عبارة عن:

١ - أصول العقائد. ٢ - الأحكام. ٣ - الأخلاق.

ويشكّل القسم الأول (أصول العقائد) سلسلة الرؤى والنظريات الكليّة للعالم والإنسان وجميع الوجود.

أمّا القسم الثاني (الأحكام)، فهو الأوامر والنواهي التي تتعلّق بالفعاليات الخارجية والعينية للإنسان، الأعم من الدنيوية والأخروية والفردية والاجتماعية.

ويشمل القسم الثالث (الأخلاق) الخصائص والخصال التي ينبغي لكل طالب للكمال الاتّصاف بها والابتعاد عن أضدادها، وهي تتحقّق ببناء النفس ومراقبتها.

ومع ملاحظة خلود الإسلام وعالميته، فإنّ مجموع تعاليمه كفيلة بتأمين السلامة والسعادة لكل إنسان في كل زمان ومكان، وعلى مستوى الثقافات جميعها.

وبعبارة أخرى: فالإسلام مذهب جامع وواقعي ينطبق على الشرائط الوجودية

---

١) باحث مهتمّ بعلم النفس والاجتماع الإسلامي.

للإنسان، أي أنّه ناظر ـ بنحو لازمٍ وكافٍ ـ إلى جميع جوانب الاحتياجات الإنسانية، الأعم من الدنيوية والأخروية.

ويمكن إدراك هذه الحقيقة من الآية التالية، يقول تعالى: ﴿**فأقم وجهكَ للدين حنيفاً فطرة الله التي فطرَ الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذَلكَ الدين القيّم ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون**﴾ الروم: ٣٠.

وعلى هذا، فالتوجّه الكامل والحقاني للدين هو الشيء الذي عجنه الله سبحانه مع الإنسان، وهو الدين الفطري الموافق لجبلّته ونوع خلقته، فأحكام الدين وقوانينه وأوامره ونواهيه توافق وتناغم الطبيعة الإنسانية.

فإذن، لو قال المشرّع: «تناول الأطعمة الطيّبة واجتنب الأطعمة الخبيثة»[١]. فهذا الأمر يتجاوب مع إحدى حاجات الفطرة الإنسانية، واذا قال: «تواضع لخالقك واعبده»، فانّه ناظر إلى حاجة طبيعية أخرى، وكذا لو حث على الإحسان للوالدين والتواصل مع الأقرباء وصلة الرحم، فإنّه يكون قد استجاب لحاجة أخرى خفيّة مودعة في طبيعة النوع الإنساني.

وبشكل عام، تشكّل جميع الأحكام والقوانين الدينية التي طُرحت بنحو يتلاءم مع الحاجات الفطرية ومقتضيات طبيعة الإنسان؛ تشكّل أمراً نريده ونطلبه سواء علمنا بذلك أم لا، وإن لم نلتفت إليه.

وبناءً على هذا، فأحكام الإسلام أحكام فطرية، تشبع جميع حاجات الإنسان المختلفة، أي أنّها تغطّي ـ في الحقيقة ـ جميع الجوانب الفكرية والعاطفية والاجتماعية والنفسية والحركية والجسمية للانسان، والتي شغلت حيزاً كبيراً من اهتمام وتفكير الكثير من العلماء والمتخصصين بهذا الجانب من السلوك الانساني، كما وتهتم أيضاً بالجوانب المعنوية للإنسان والتي ربما غفل عنها هؤلاء العلماء.

ونحن نعتقد أنّ كل ما كان له دور في سلامة وكمال وسعادة وصحّة الإنسان الجسمية والنفسية، يمكن الحصول عليه بالالتجاء للدين والتعاليم

---

١) ﴿**ويحلّ لهم الطيات ويحرّم عليهم الخبائث**﴾ الأعراف : ١٥٧.

الإسلامية مذهباً جامعاً وكاملاً ويمكن أن تكون وجهة النظر هذه باعثة للبشرية ـ بعد طيّها دورة من العقل والتجربة، بعيداً عن المعارف الدينية وتعاليم الأديان الإلهية ـ على العودة للتعرف على دور الدين في الصحّة الجسمية والنفسية، والإقدام على إجراء تحقيقات وبحوث واسعة في هذا المضمار.

فمثلاً طرح والريت (valeriet. A.E) وآخرون مذهبهم النفسي والاجتماعي سنة ١٩٩٦م، وحدّدوا فيه العلاقة بين المذهب الفكري والصحة بالنص التالي: «السلامة التي تضمن طول العمر هي: السرور، الشفاء من الأمراض الشديدة، الرجوع إلى مستوى السلامة السابق. فالدين يستطيع ـ باعتباره نظام اجتماعياً معقداً ـ أن يكون له تأثير كبير على السلوك الانساني والحوادث المهمة ومن جملتها وضع البرامج العائلية والسياسية، وكيفية تفسير الحياة اليومية»[١].

وقد بحث المتخصّصون في العلوم الإنسانية، ومنهم علماء النفس ـ وخصوصاً علماء الصحة النفسية ـ دور الدين في المجالات المختلفة، فقد بحث آكلين (Acklin,M.W) ومساعدوه سنة ١٩٨٢م العلاقة بين الدين والقدرة على مقاومة السرطان، وبحث بيكر (Baker,M.W) وآخرون في سنة ١٩٨٢م العلاقة الايجابية بين السلامة الجسمانية والنفسية للفرد وبين الدين عند العجزة وكبار السن، أمّا التأثير الإيجابي للدين على الانسجام والصحة النفسية للإنسان فنجده في بحوث برغين (Bergin, A.E) وآخرين المنشورة سنة ١٩٨٨م، وويليامز (Willims.D.L) وآخرين المنشورة سنة ١٩٩١م.

وقد حظي بحث «دور الدين في مقاومة الخوف أو القلق» باهتمام بارغامنت (Pargament) الأخصائي المعروف.

وبنحوٍ إجماليّ، دفعت آثار الدين في حياة الإنسان مجموعةً من متخصّصي علم النفس الديني ـ بعد البحث والدراسة والتعمق ـ إلى الوصول إلى هذه النتيجة، وهي أنّه من أجل الوصول إلى تشخيص وتقويم أدقّ وعلاج كامل وأصحّ للمرضى، من الأفضل إضافة قائمة عناوين تشخيصية جديدة إلى فهرس (دليل التشخيص

---

١) ام. رابين ديماتئو، الصحة النفسية، ترجمة سيد مهدي موسوي أصل ورفاقه: ٥٩٠.

وإحصائية الاختلالات النفسية) (IV–DSM)، ويمكن في هذه القائمة الجديدة طرح المسائل والمشكلات الدينية، كالقلق الناشئ من فقدان الإيمان بالله، تبديل الطائفة الدينية أو تبديل الدين، الغلوّ في الاعتقادت والأعمال المذهبية، وكذلك مجموع المسائل المعنوية[١]، هذا على الصعيد الخارجي.

أمّا على الصعيد الداخلي، فقد تزايد الاهتمام والبحث في هذه المجالات أيضاً، ونشير هنا إلى بعضها، فمثلاً دراسة الباحث باقر غباري في سنة ١٩٩٧م حول دور التوكل على الله في حلّ مشكلات الحياة، وبحث الكاتب قربان علي إسلامي في العام نفسه، حول علاقة الاعتقادات الدينية بعلاج أمراض العزلة والعُقد النفسية، وبحث بهروز دولتشاهي سنة ٢٠٠٠م عن دور زيارة المراقد المقدسة وقبور الصالحين في السلامة النفسية للفرد، وبحث الأستاذ أمر الله إبراهيمي عام ١٩٩٧م حول علاقة صلة الرحم باضطرابات العزلة.

وعلى هذا، فالعلاقة بين الصحّة والسلامة الجسمية والنفسية وبين الاعتقادات والسلوك الديني غير قابلة للإنكار، وقد حظيت باهتمام علماء العلوم النفسية والطب النفسي، وكذلك علماء الدين وأرباب المذاهب الدينية منذ قديم الأيام.

وقد عُرضت بعض هذه البحوث في المؤتمر الأول لدور الدين في الصحّة النفسية الذي انعقد عام ١٩٩٧م في إيران.

دور الترابط الأسري وتأثيره في السلامة النفسية

إحدى تعاليم الدين الإسلامي التي تتعلّق بالقسم الثاني من المعارف الإسلامية (الأحكام)، والتي أشرنا إليها في بداية الكلام، العلاقة مع الأقرباء، والتي تحمل دينياً عنوان «صلة الرحم».

وقد حظي موضوع حفظ وتوسيع وتعميق العلاقات العائلية والروابط الحميمة وحماية الأقرباء بأهمية قصوى في فكرنا الديني، فقد عدّها رسول الله ﷺ جزءاً

---

١) لاكف Lukuff,D.Lu ومساعدوه سنة ١٩٩٥م.

من الدين[١]. وعرّف في موضعٍ آخر رسالته بأنّها صلة الرحم، بعد العبودية لله سبحانه وتعالى وتحطيم الأصنام والطواغيت[٢]، كما اعتبر القرآن الكريم حفظ العلاقات العائلية إحدى وظائف أولي الألباب[٣]، وأشار في ثلاث آيات إلى أنّ تاركي هذا الأمر المهم يستحقّون اللعنة والعقاب والغضب الإلهي.

إنّ دور صلة الرحم والالتزام بها يشكلان ـ من وجهة نظر الفكر الديني ـ سبباً لترتيب الحياة وتنظيمها وإيجاد السلامة والعافية، ووضع جميع الأمور في الطريق الصحيح، من هنا يقول الإمام الصادق عليه السلام: «تباروا وتواصلوا... تُعطون العافية في جميع أموركم»[٤]، كما وأشارت رواية أخرى أيضاً إلى سبب هدوء وسلامة الخاطر عند بعض الأفراد: «أيّما رجل غضب على رحم فليقم إليه، وليدنُ منه، وليمسّه، فإنّ الرحمَ إذا مسّت الرحم سكنت»[٥].

وبناءً على هذا، تتضح أهميّة صلة الرحم ومعطياتها ـ في السلامة والهدوء الروحي والصحّة النفسية للإنسان ـ في التعاليم الدينية، وذلك بما ذكره الإمام الصادق عليه السلام من أن العلاقة العائلية والالتزام بها والمحافظة عليها هي التي تؤمِّن السلامة والعافية في جميع أمور الإنسان.

والآن، وبعد التعرّف على الدور الكبير لصلة الرحم في المصادر الدينية

---

١) عن أبي جعفر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أوصي الشاهد من أمتي والغائب منهم ومن في أصلاب الرجال وأرحام النساء إلى يوم القيامة، أن يصل الرحم، وان كانت منه على مسيرة سنة، فان ذلك من الدين، انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٧١: ١١٤، باب ٣، ح٧٣.

٢)... قال أتيت رسول الله صلى الله عليه وآله .. فقلت: من أنت؟ فقال: أنا نبي قلت له: بما أرسلك (بماذا أرسلك)؟ قال صلى الله عليه وآله: بأن نعبد الله عزوجل ونكسر الأصنام ونوصل الأرحام، راجع: محمد باقر المجلسي، بحار الانوار ٣٨: ٢٦٤، باب ٦٥، ح٤٩.

٣) الآية ٢١ من سورة الرعد: ﴿إنّما يتذكّر أولوا الألباب الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل﴾.

٤) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٧٤، باب ١٧، ح١٠ وج٧٣، باب ١٣٢، ح٩.

٥) المصدر نفسه.

ومعطياتها وآثارها في السلامة والصحة النفسية للإنسان، من المناسب أن نهتمَّ ببحث هذا الموضوع من وجهة النظر النفسية، لنقف على معطياتها وآثارها من زاوية جديدة. وفي البدء ـ وقبل كل شيء ـ ينبغي إيضاح المعنى اللّغوي لعبارة «صلة الرحم».

الرحم وصلة الرحم / منطلق لغوي

قال الراغب الأصفهاني: «رحم: الرحم رحم المرأة، ومنه استعير الرحم للقرابة؛ لكونهم خارجين من رحم واحد»(١)، وقال الشهيد الثاني أيضاً: «الرحم هو القريب المعروف بالنسب وإن بَعُدت لحمته وجاز نكاحه بالنصّ والإجماع»(٢)، وقال العلاّمة الطباطبائي: «الرحم عبارة عن جهة الوحدة الموجودة بين الأشخاص، الناشئة بسبب الولادة من أم وأب أو من أحدهما، وهذه الوحدة ناتجة من المادة المحفوظة في وجودهم»(٣)، وقال العلامة المجلسي أيضاً: «الرحم في كل ذي رحم من الأرحام المعروفين بالنسب، بشرط أن يكونوا في العُرف من الأقارب»(٤).

وفي حديث الإمام الصادق عليه السلام أيضاً حينما سُئل عن تفسير قوله تعالى: ﴿الذين يَصِلونَ ما أمرَ الله به﴾ قال: «قرابتك»(٥).

ويظهر من مجموع ما ذُكر أنّ المراد من الرحم الذي أكدّ الدين على صلته هم الأقرباء.

وأمّا صلة الرحم معنىً من حيث المفهوم، فقد قال إبن الأثير: «وصلة الرحم كناية عن الإحسان إلى الأقربين من ذوي النسب والأصهار، والتعطّف عليهم،

١) مفردات الراغب: ٩١.

٢) الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء: ٢: ٤٢٤، نقلاً عن الشهيد الثاني.

٣) العلاّمة الطباطبائي، تفسير الميزان، ج٢، ذيل الآية ١ من سورة النساء (نقلاً بالمعنى).

٤) العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار: ٧٤ : ١٠٩.

٥) تفسير نور الثقلين: ٢: ٣٩٤.

والرفق بهم، والرعاية لأحوالهم»[١].

وقال المحقق النراقي: «صلة الرحم هي تشريك ذوي اللحمة والقرابات بما ناله من المال والجاه وسائر خيرات الدنيا»[٢].

وقد بدأ النراقي ـ في سبيل إيضاح معنى صلة الرحم ـ ببيان معنى قطع الرحم، ذاكراً مصاديقه ليبيّن معنى صلة الرحم عن طريق المقابلة، فقال: «والمراد بقطعه أن يؤذيه بالقول أو بالفعل، أو كان له شدّة احتياج إلى ما يقدر عليه زيادة على قدر حاجته من سكنى وملبوس ومأكول فيمنعه، أو أمكنه أن يدفع عنه ظلم ظالم ولم يفعله، أو هاجره غيظاً وحقداً من غير أن يعوده إذا مرض أو يزوره إذا قدم من سفر وأمثال ذلك، فإنّ جميع ذلك وأمثاله قطع للرحم، وأضداده من رفع الأذية، ومواساته بماله، وزيارته، وإعانته باللسان واليد والرجل والجاه وغير ذلك صلة»[٣].

ومن هذا البيان يتضح معنى صلة الرحم، وهو العلاقة والارتباط مع الأقرباء، وهو أمرٌ ذو مصاديق متنوعة في الخارج، فربما اقتصر في بعض الأوقات على السلام والسؤال عن الأحوال، كما قال الإمام السجاد عليه السلام: «صِلوا أرحامكم ولو بالسلام»[٤]، وربما كان في أحيان أخرى بشكل لقاء حضوري أو مساعدات مادية ومعنوية في الظروف التي تقتضي ذلك.

وبالنتيجة، فان صلة الرحم تمثل الاتصالات المباشرة وغير المباشرة بالأقرباء بنحو يحسّ الفرد بوجود العلاقة بينه وبين أقربائه.

التواصل الأسري والحاجات النفسية

يسعى كل كائن حيّ ـ بما في ذلك الإنسان ـ للوصول إلى حالة من التوازن عن طريق السعي إلى إشباع حاجاته الأساسية في أبعادها المتنوعة، المعرفية

---

١) العلامة المجلسي، بحار الأنوار: ٧٤ : ١٠٩ نقله عن النهاية لابن الأثير.

٢) النراقي، جامع السعادات، ٢ : ٢٥٨.

٣) المصدر نفسه.

٤) الكليني، أصول الكافي: ٢ : ١٥٨، باب صلة الرحم.

والعاطفية والجسمية؛ لأنّ عدم إشباع هذه الحاجات ـ سواء البدنية والجسمية منها أو الروحية والنفسية ـ يشكل سبباً للاضطراب والتخلخل في الوجود العضوي للإنسان.

وقد أشارت البحوث التي أجراها علماء الأحياء والبيئة وعلماء النفس إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ بعض الحاجات الجسمية والنفسية شديدة الضرورة للأفراد يترك عدم إشباعها أثراً مهماً وحسّاساً في الصحة الجسمية والنفسية للإنسان.

أمّا كيفيّة ظهور هذه الحاجات خلال مرحلة التحوّل من الطفولة إلى الشيخوخة، ومدى نشاط الأفراد في كل مرحلة من مراحل الرشد والنمو في إشباع هذه الحاجات فأمران متفاوتان من شخص لآخر، ولكن يمكن أن يقال: إن جميع الأشخاص في جميع مراحل حياتهم يعتبرون هذه الحاجات ضروريةً لهم، ويسعون كثيراً لإشباعها.

ومن وجهة نظر علماء النفس، فإنّ الحاجات النفسية ـ كالحاجات المادية ـ من الحاجات الأساسية، كما ورد في أنموذج سلسلة الغرائز لإبراهام مازلو (المتخصص في علم النفس)، والذي اعتبرها حاجات أساسية للإنسان.

وأمّا الحاجات النفسية التي يمكن أن يكون لصلة الرحم دورٌ مؤثر في إشباعها فهي عبارة عن:

١ ـ الحاجة إلى الحبّ. ٢ ـ الحاجة إلى الظهور الاجتماعي. ٣ ـ الحاجة إلى الإنتماء إلى الجماعة.

صلة الرحم والحاجة إلى الحب

الحاجة إلى المحبّة إحدى الحاجات النفسية التي يعوزها الإنسان في جميع مراحل نموّه، ويجب إشباع هذه الحاجة عنده، منذ اللحظات الأولى لمجيئه إلى هذه الدنيا إلى آخر لحظات وداعه لها، بما يتناسب مع كل مرحلة من مراحل نموّه وتطوره.

ويتم إشباع هذه الحاجة عند الطفل بعد ولادته عن طريق العلاقة العاطفية

المتمثلة بحبّ الأم لوليدها واحتضانه والتماسّ البدني بينهما وأمثال ذلك، كما تحتل العلاقة الصحيحة والقائمة على أساس المحبة بين الأب وبين ولده دوراً مهماً في ذلك.

وإذا لم تُشبع هذه الحاجة النفسية في هذه المرحلة - لأيّ سبب كان - فإنّه سيلحق بالطفل ضرر لا يمكن تلافيه، وستتعرض سلامته النفسية والجسمية للخطر.

أمّا إشباع هذه الحاجة النفسية في مرحلة المراهقة والشباب، فيتمّ عن طريق أفراد العائلة الآخرين وزملائه في المدرسة، وباقي أفراد المجتمع والأشخاص الآخرين الذين يكون له ارتباط وعلاقة بهم.

وقد ذكر إبراهام مازلو: أنّ إحدى علامات الشخص القلق هو الإحساس بأنّه مطرود، وأنّه لا يحظى بمحبّة الآخرين، وأنّ الآخرين يتعاملون معه ببرودة ومن غير حبّ، ويعتقد بأنه مكروه من قبلهم وأنّهم على خصومة ونزاع معه.

وعلى هذا الأساس، فالحاجة إلى الحبّ يمكن إشباعها عن طريق الأب والأم أولاً، ثم الأخ والأخت والأقرباء والأصدقاء والزوجة والأولاد وجميع مَن لهم علاقة به، وفي الواقع فإنّ العلاقات العائلية ومعاشرة الأقرباء يمكن أن تكون البيئة الملائمة لاستقرار التعامل العاطفي وإظهار العلاقة والمحبّة للآخرين، كما يمكن أن تلعب دوراً مصيرياً في إشباع هذه الحاجات.

وقد بيّن الله سبحانه وتعالى الحكمة من صلة الرحم في إيجاد التعاطف والمحبّة بين الأقرباء في قوله: «...**فإنّي أنا الله الرحمن الرحيم، والرحمُ أنا خلقتها فضلاً من رحمتي ليتعاطف بها العباد، ولها عندي سلطان في معاد الآخرة**»[1].

وعلى هذا الأساس فإنّ «الرحم» ليست أمراً اعتبارياً وخيالياً، بل هي أمر حقيقيّ وعينيّ وتكوينيّ وموجود في الخارج، وهو الرابط بين أفراد العائلة الكبيرة (العشيرة)، وهو في الحقيقة باعث على الارتباط والوحدة الكامنة في وجودهم. و«صلة الرحم» التي هي الحالة المعبّرة عن العشرة والعلاقة بين الأقرباء هي الجواب لمثل هذا الأمر الوجودي والعيني أيضاً، فيجب أن تُشبع هذه الحاجة التي أودعها الله

١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار: ج٧٧، باب٢، ح٧.

سبحانه ﷺ وجود الإنسان. وإذا كان الله تعالى خلق «الرحم» من رحمته، فإنّه قد قنّن وشرّع كيفية إشباعها أيضاً.

وفي ظلّ علاقات الأقرباء وصلة الرحم، وفي أجواء مملوءة بالمحبة المتبادلة والعواطف المشتركة يتجلّى إظهار المحبّة بينهم في أحسن صورها، ويسعى كل طرف من الطرفين المتلاقيين على أساس مسؤوليّتهما الدينية في إشباع الحاجة العاطفية للآخر.

إذن ـ وكما أشار بن الأثير إلى هذا النوع أيضاً ـ فإنّ ماهية صلة الرحم هي الإحسان الذي يظهره الشخص لأقربائه، ومن هذا الطريق يُظهر حبّه لهم وعطفه عليهم، ومن الطبيعي أن نشاهد ردّ الفعل نفسه من الطرف المقابل.

وعلى هذا الأساس، نشبع بصلة الرحم الحاجة إلى الحبّ عند الآخرين، وفي الوقت عينه نهيئ الأرضية المناسبة لإشباع هذه الحاجة في أنفسنا أيضاً بواسطة رد الفعل الذي تتركه صلة الرحم عند الآخرين، وبذلك نكون قد خطونا خطوةً إلى الأمام في سبيل إشباع حاجاتنا النفسية، ونكون قد أمّنا السلامة والصحة النفسية لأنفسنا وللآخرين، وكثيراً ما نقل عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «إذا أحببت رجلاً فأخبره بذلك، فإنّه أثبت للمودة بينكما»[1].

صلة الرحم وحاجة حب الظهور

من الحاجات النفسية الأخرى التي اهتمّ بها علماء النفس عند الإنسان هي الحاجة إلى حبّ الظهور، والمقصود منها الرغبة في إظهار الأفكار والعقائد الشخصية أمام الآخرين، فإنّ لكل شخص وفي كل مرحلة من مراحل نموّه ميل للاستفادة من الفرص لإظهار نفسه، كما أنّ كل شخص يدرك من الأمور والحوادث وفقاً لما يتناسب مع فهمه وتجاربه، وتتولّد لديه الرغبة في إظهار ما يدركه ويراه من الأمور والحوادث التي تحيط به.

فكلّ إنسان يرغب في إظهار رأيه في موضوعات شتى، مثل تربية الأولاد،

---

١) الكليني، أصول الكافي ٤: ٤٥٩.

وكيفية إدارة الحياة والمعاش، وسرّ التوفيق والنجاح، والخبرات المتنوعة في حلّ المشاكل الشخصية، ونظائر ذلك من الأمور التي تثير انتباه الآخرين، وهذا ما يدعو إلى السعي للكشف عن الطرق والأساليب الجديدة لمعالجة وإنجاح هذه الأفكار والاهتمامات لعرضها على الآخرين.

وإحدى الفرص لعرض ما توصل إليه من نتائج هي التجمعات العائلية التي تتّخذ شكل اللقاءات العائلية والزيارات بين الأقرباء.

ففي مثل هذه التجمعات، يجد الشخص الفرصة الملائمة لإظهار ذاته وإبداء شخصيته، وبهذه الوسيلة يشْبع إحدى حاجاته النفسية، وبغض النظر عن انتقال التجارب وتطوير التعامل الاجتماعي فإنّ نفس إظهار الشخصية له دور مهم في إيجاد الهدوء والاستقرار النفسي عند الإنسان.

إضافةً إلى ذلك، إظهار الشخصية وسيلة مؤثرة أيضاً في تسكين الآلام النفسية عند الفرد، فعندما يتحدّث شخص عن مشكلاته الشخصية مع الآخرين، وعندما يجد عندهم التعاطف والنصح فإنّه يكون قد نفّس عن بعض آلامه، والمعروف أنّ الشخص الذي يبث للآخرين همومه ومشاكله يقلّل من ضغطها على نفسه ويسكّن القلق والتشويش في داخله.

وإضافةً إلى ما في التزاور العائلي ولقاءات الأقرباء من استقرار للعلاقات بين الأفراد، يهيئ أيضاً الأرضية المناسبة لطرح ما هو كامن في اللاشعور عن طريق التخلية المهيّجة، فتتغير الأفكار السلبية وغير الواقعية عند الأشخاص.

وعلى هذا الأساس، تعدّ صلة الرحم أسرع وأسهل وأكثر الطرق طبيعيةً لإشباع حاجة حبّ الظهور والوصول إلى آثارها الإيجابية.

ومن خلال ما توفّره «صلة الرحم» من فرصة مناسبة لإظهار الشخصية بشكل إيجابي، تؤمن الأرضية الملائمة لإنتاج الأفكار الجديدة والأساليب المبتكرة، حيث يمكن الحصول على ذلك بأقل جهد ممكن من خلال اللقاءات الخاصة بين طرفين أو أكثر أو من خلال العلاقات الاجتماعية العامة بين الأفراد.

صلة الرحم وحاجة الانتماء للجماعة

تظهر هذه الحاجة في مراحل نمو الإنسان وتطوّره كافة ولا تقتصر على سدّ الاحتياجات المادية فقط، بل يمكن للإنسان أن يبرز إمكاناته ومواهبه وطاقاته عن طريق الجماعة أيضاً، وكذلك يدرك من خلالها خصائصه الأخلاقية واستعداداته وقدراته.

إضافةً إلى ذلك، فالجماعة سبب لترسيخ شخصية الفرد وتقويتها، وتحديد مدى مقبوليته عند الجماعة وموقعه الاجتماعي في نظر نفسه والآخرين، ويمكن للفرد أن يتعلّم من خلال انتمائه إلى الجماعة أموراً مهمة منها: رعاية مصالح الآخرين، تحمّل الأفكار والعقائد المختلفة، الاعتماد على النفس، وأخيراً استحكام موقعية الفرد الاجتماعية.

ويمكن أن يكون الرحم والأقرباء بمثابة جماعة اجتماعية منسجمة تُشبع هذه الحاجة النفسية للفرد، كما أن حفظ العلاقات العائلية ومعاشرة الأقرباء يمكن أن يكون سداً أمام الإحساس بالطرد وعدم الانتماء إلى جماعة خاصة، إضافة إلى حصول الاطمئنان عبر علاقاته المستمرة مع عائلته وأقربائه، وأنه غير مبغوض أو مكروه لدى الآخرين، بل ينتمي إلى جماعة خاصة، وبالنتيجة عدم الإحساس بالوحدة والغربة، إذاً عندما تُشبع هذه الحاجة عن طريق العلاقات العائلية ومعرفة الهوية الجماعية والاستناد إلى القدرات الشخصية والجماعة العائلية سوف لن يتعرّض لمرض العزلة والاغتراب عن الذات.

وقد ذكر (مزلو) أيضاً أنّ إحدى العلائم الرئيسية للأفراد القلقين هي الإحساس بالعزلة، ونحن نعتقد بأنّ صلة الرحم تلعب دوراً مهماً في إزالة مثل هذا الإحساس.

العلاقة الأسرية ورعاية الأعراف والتقاليد

يعتقد خبراء علم النفس الاجتماعي أنّ الفرد عندما ينتمي إلى جماعة معيّنة ويتولّد عنده الإحساس بالارتباط بها يبدي تحوّلاً، ويقدم على سلوك مقبول تحت

تأثيرها، وقد درس هؤلاء المحقّقون أثر الجماعة على الفرد في أبعاده المختلفة[١]، ويمكن الإشارة هنا إلى تأثير التلقين والتقليد والتسهيل الاجتماعي والانسجام مع الجماعة (صبغة الجماعة).

فالتلقين تأثير عاطفي ينتقل من شخص إلى شخص آخر بلا واسطة، وبما أن الإنسان موجود اجتماعي فلا يستطيع أن يعيش بهدوء واطمئنان دون مساعدة وتعاون من حوله، وعلى هذا الأساس يبدي حساسيةً إزاء الآخرين ويسعى جاهداً لجلب انتباههم وكسب رضاهم، وعندما تجتمع مجموعة من الناس بدافع تحريك عامل أو عوامل مشتركة فانّ كل واحد منهم يؤثر في الآخر، فإذا كان الهدف والعامل الديني والإنساني لصلة الرحم سبباً لاجتماع الأقرباء فإنّ التلقين أسلوب مناسب لرعاية الأعراف الاجتماعية وسبيل ينال رضا الجميع.

أمّا التقليد فهو سلوك متعمّد يتكرّر طبقاً لقدوة معيّنة، بمؤثر موروث، ويحمل معه التوفيق والنجاح للآخرين، وكما للمقلّد منزلة اجتماعية يعبّر المقلّد عن مثيل ممّا هي له، وهي طريقة يمكن أن تلعب دوراً فعّالاً في التأثير، ورعاية الأعراف الأخلاقية والقيم الإنسانية عبر صلة الرحم والتزاور العائلي.

وأمّا التسهيل الاجتماعي (Social facilition) فهي طريقة أخرى في تأثير الجماعة على الفرد، طُرحت أول مرّة من قبل (آلبورت) عام ١٩٢٠م، وعلى أساسها، فإنّ عوائد أعمال الأفراد عند الانتماء إلى الجماعة تكون أفضل ممّا لو كان الفرد لوحده، وأول سعي عملي من أجل الإشارة إلى النفوذ الاجتماعي أو تأثير حضور الآخرين على عائد عمل الفرد كان في سنة ١٨٦٨م من قِبل (تريبلت) أحد علماء النفس الغربيين.

وقد استطاع الباحثون بعده، وعقب إجراء تجارب مختلفة، الوصول إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الحضور الجماعي، سواء كان الفرد عضواً فعّالاً في الجماعة أو مجرّد متفرج محايد، يوجب التسهيل الاجتماعي.

ويمكن الاستفادة من هذ العامل بأحسن وجه في العلاقات مع الجماعة

---

١) علي أكبر مهرآرا، أرضية علم النفس الاجتماعي: ٣٢٦.

والعلاقات العائلية من أجل تقييد الأفراد بالأعراف الإيجابية والقيم الأخلاقية وتوسيعها.

أما الصبغة الجماعية (Grope conformity) فإنّ لازم الارتباط بالجماعة هو الانسجام بأعرافها وقوانينها والتلوّن بلونها، وعلى هذا الأساس فكل عضو في جماعة يسعى لجعل سلوكه منسجماً وموافقاً لمعايير الجماعة، ويتقبّل ـ بعلم أو بغير علم ـ طريقة حياتها ونمط عيشها.

ومع توسّع ثقافة صلة الرحم والتزاور العائلي والإحساس بالارتباط بجماعة وعائلة خاصة، يتجسد التأثير والانسجام مع الجماعة، ويسعى كل شخص إلى رعاية الأعراف المقبولة للعائلة والعشيرة.

ومن هنا لا يقبل الفرد غالباً سوى آداب الجماعة التي يرتبط بها وعاداتها، ولا يعترف بشرعية قيم أخرى، ومن جهة أخرى إذا لم يتبع الفرد مصالح الجماعة فانّه يطرد من شبكة الحقوق والوظائف المتقابلة لها، وينساق تلقائياً إلى حالات الاعتراض والتمرد على الأعراف والتقاليد؛ لأن التخلّف عن خط سير الجماعة يصاحبه نوعٌ من التقريع والتأديب، ويجري ذلك على أعضاء الجماعة قطعاً بأشكال متنوعة كالعتاب والتوبيخ الشفهي و...

وعلى هذا الأساس، فصلة الرحم والعلاقات العائلية لها دور مؤثر في إبراز القيم الإيجابية وتوسيع دائرة تقيّد الأفراد بالقواعد والسنن، وتفي كذلك بدور المانع أيضاً من عدم احترام الأعراف الاجتماعية والتمرّد عليها، وتجعل أيضاً جميع أفراد العائلة والعشيرة تحت خيمة حمايتها بواسطة منظّم اجتماعي غير مرئي.

وهذه العوامل في مراحل عمر الإنسان المختلفة من أول الطفولة حتى وقت الشيخوخة يمكن أن تكون ذات أثر فعّال، الأمر الذي يسهّل انتقال الثقافة والأعراف الاجتماعية من جيل إلى جيل، والحيلولة دون التمرّد عليها عند الأقرباء.

ويذكر الإمام الصادق عليه السلام أثراً آخر من آثار صلة الرحم وهو حفظ الأفراد من الأخطاء والانحرافات وصيانتهم، قال عليه السلام: «إنّ صلة الرحم والبرّ ليهوّنان

الحساب ويعصمان من الذنوب»[١].

وعلى هذا الأساس فإنّ إحدى طرق حفظ المجتمع والأفراد من الانحراف توسيع دائرة صلة الرحم والمعاشرات العائلية.

صلة الرحم والتغيرات في اعتراف المجتمع

أحد المفاهيم المهمة التي أكّد عليها علماء النفس في فرع النمو الاجتماعي هو عوامل اعتراف المجتمع بالفرد.

إنّ القدوة التامة والصحيحة للنمو والتحوّل عند الإنسان، هي حركة معقدة جداً تأتي من تداخل متغيرات عديدة وهي:

١ ـ التغيرات الحياتية، أي التغيرات الطبيعية والبدنية.

٢ ـ التغيرات الفكرية، أي التغيرات في التفكير والإدراك واللغة.

٣ ـ التغيرات الاجتماعية، وهي التي تهذّب العلاقات الاجتماعية للفرد مع الجماعة، وتشذّب عواطفه وشخصيته.

وبعبارة أخرى، إن المقصود من النمو الاجتماعي نضج الفرد في العلاقات الاجتماعية بنحو يستطيع أن يتعاون وينسجم مع أفراد المجتمع، وعندما نقول: إنّ الفرد اجتماعي بالطبع، فهو ليس بمعنى أنّه بين الآخرين فقط، بل بمعنى أنّه يتعاون معهم.

وببيان آخر: إنّ مفهوم اعتراف المجتمع يطلق على ذلك النوع من التعلّم الذي يجعل الفرد منسجماً ومتلائماً مع المجتمع ومحيطه الثقافي.

ويؤثر في النمو الاجتماعي للفرد أولاً الأب والأم ومحيط العائلة الصغير، ثم الأفراد المناهزون له في العمر، ثم باقي أفراد المجتمع. من هنا اعتبر علماء النفس صناعة المثيل والنظير أساس صيرورة الفرد اجتماعياً، وكلما اتسعت العلاقات العائلية والاجتماعية اتخذ هذا العامل شكلاً أفضل.

وقد عدَّ (هارلوك) العلاقات الاجتماعية إحدى العوامل الأساسية المؤثرة في

---

١) المجلسي. بحار الأنوار ٧٨، باب ٢٣، ح١٥٩.

النمو، حينما قال: إنّ العلاقات الاجتماعية المساعدة للآخرين وخصوصاً أفراد العائلة تشجّع الطفل وتنمّي الرغبة فيه: لتكوين علاقات مع الآخرين واجتناب العزلة والتمحور حول الذات، الأمر الذي يولّد ـ أيضاً ـ الانسجام الشخصي والاجتماعي المطلوب.

ويستطيع الأقرباء والعشيرة ـ في ظلّ العلاقات الحسنة مع بعضهم ـ إيجاد أجواء المحبّة الساخنة بينهم والاحترام المتبادل، وبواسطة صناعة المثيل والنظير سيكونون قدوات صالحة للأطفال والمراهقين والشباب؛ لأنّ قسماً كبيراً ممّا ينبغي أن يتعلّمه الفرد يمرّ عبر التقليد والمحاكاة، وقد أكّد (بندورا) على هذا الموضوع واضعاً نظرية التعليم الاجتماعي.

وفي الواقع، يمكن للفرد في علاقاته مع الآخرين، وبمشاهدة سلوك الكتلة الاجتماعية العائلية وتجزئتها وتحليلها.. أن يرتّب آراءه وقيمه، ويتوفر على تعلّم السلوك وتشخيص القدوة، كما ويتعرّف على التقاليد الاجتماعية وآداب وقواعد التعامل مع الآخرين، ويتعلّم السلوك الحسن والخلق المحبوب.

ومن وجهة النظر الدينية، نعتقد أنّ صلة الرحم والعلاقات العائلية تقع سبباً لتحسّين خُلق الإنسان وسلوكه، يقول الإمام الصادق عليه السلام في هذا المجال: «صلة الأرحام تحسّن الأخلاق»[١].

والنقطة الأخرى التي وقعت موضعاً لاهتمام علماء النفس كانت تآزر النمو الاجتماعي وترابطه مع الأبعاد الأخرى للنمو عند الإنسان.

ويطلق نمو الإنسان على التغيّرات الحاصلة في جميع الجوانب الفكرية والنفسية والعاطفية والاجتماعية، وهذه الأبعاد ترتبط وتتآزر مع بعضها البعض بنحو كامل، ويستمر التعامل بينها دائماً[٢].

وتنشأ بعض الاضطرابات النفسية نتيجة عدم تناسق النمو بين الجوانب المختلفة عند الإنسان، كما أنّ كيفيته أيضاً ستكون سبباً للانحرافات الشخصية

---

١) أصول الكافي، ج٢، باب صلة الرحم، ح٦.

٢) علي أكبر شعاري نژاد، علم النمو النفسي: ٥٢٠ و٥٢٥.

والأخلاقية، ومع الأسف فإنّ الحياة في الدول الصناعية التي تتميز بانخفاض نسبة العلاقات الاجتماعية والعائلية الصادقة والمخلصة بين الأقرباء فيها هيأ الأرضية المساعدة لانخفاض نسبة استفادة الإنسان من هذا العنصر والعامل الاجتماعي.

وقد أجرى الباحثون في المجتمعات الصناعية والباحثون في بلادنا أيضاً تحقيقات في هذا المضمار، نذكر منها على سبيل المثال ما توصّل إليه براون (Brown.F.) من أنّ العلاقات العائلية تضعف مع التقدّم والتطور الجديد، كما يلاحظ أنّ العلاقات العائلية بين سكّان القرى والأرياف هي أقوى ممّا هي عليه عند سكّان المدن[١].

وعلى هذا الأساس، فالطفل الذي لا يستطيع أن يوطّد علاقته بوالديه يلجأ غالباً إلى جدّه وجدّته، بل ويلجأ أيضاً إلى عمّه وخاله وعمته وخالته، ليشبع بذلك الكثير من حاجاته النفسية.

صلة الرحم والحماية الاجتماعية

الإنسان موجود اجتماعي، ولا يستطيع بدون مساندة الآخرين وتعاونهم، والاستفادة من مساعداتهم المادية والمعنوية، تنظيمَ حياته وترتيبها من أجل الوصول إلى أهدافه والحدّ من مشكلات الحياة.

والحماية الاجتماعية (social support) إحدى العوامل التي تلعب دوراً مهماً في هذا الموضوع، وتعني الحماية أو المساعدة التي يقدّمها سائر الناس إلى الفرد، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الحماية الملموسة: (Tongible support): وهي المساعدات المادية المباشرة والفورية للأفراد.

٢ ـ الحماية العاطفية (emotional support): وهي التي تطمئن الفرد وتشعره بأنّه عنصر مرغوب فيه وأنه محترم وذو قيمة.

---

١) المصدر نفسه.

٣ ـ الحماية التوجيهية (الإمداد): وهي التي تتمثل في إعطاء معلومات واقتراحات متنوعة تساعد الفرد على حلّ مشكلاته، وتعلّمه كيفية مواجهة آلام الحياة وصعوباتها[١].

ويستطيع الحماة ـ بحمايتهم الاجتماعية المتنوعة ـ أن يهيئوا موجبات نمو وتطور وكمال الأفراد الآخرين، وبالتالي الاضطلاع بدورٍ خلاقٍ أيضاً في مساعدة الفرد على كيفيّة التعامل مع الشرائط المتنوعة والحالات الجديدة المقلقة ـ المتوقعة وغير المتوقعة ـ للحياة.

ويستطيع الأقرباء أن يكونوا أفضل الحماة الاجتماعيين، إذا كانوا يصلون أرحامهم ويتزاورون بشكل صحيح ومناسب.

وبواسطة الأنواع الثلاثة من الحماية الاجتماعية، يمكن أن ينضمّ جميع أفراد العائلة الكبيرة تحت الرعاية والحماية، وأمّا إذا فقدت الحماية الملموسة والحماية التوجيهية فلا أقل من توفر الحماية العاطفية؛ لأنّ مجرّد المعاشرة والتزاور سيحمل مثل هذه الرسالة، رسالة الإحساس بقيمة واحترام وتعلّق البعض مع البعض الآخر.

إضافةً إلى ذلك، تعدّ الحماية الاجتماعية وسيلةً فاعلة لتهدئة الآلام والأمراض، وخاصة الأمراض الشديدة والمزمنة، ففي ظل صلة الرحم تزداد عزّة نفس المريض، وبإظهار الحب له ومشاركته في الإحساس بآلامه تنخفض نسبة مشكلاته ومصاعبه ويحيا في نفسه الأمل.

وقد توصّل الباحثون في العلوم التجريبية أيضاً بتحقيقاتهم الميدانية إلى أنّ المرضى الذين يحظون بالحماية الملموسة والعاطفية من قِبل الأصدقاء والعائلة الكبيرة ينعمون بانسجام وتوافق أفضل من المرضى الذين لا يحظون بمثل هذه الحماية[٢].

---

١) ام. رابين ديماتئو، علم الصحّة النفسية: ٥٩.

٢) المصدر نفسه.

وقد توصل بعض آخر من الباحثين أيضاً في تحقيقات أخرى إلى أن التمتع بالحماية الاجتماعية يقلّل نسبة الإصابة بالسكتة القلبية، والسلّ، وأمراض الحمل، والمخاوف النفسية[١].

ومن وجهة النظر الدينية، فإنّ من أهم الآثار والمعطيات العديدة لصلة الرحم التمتع بحماية الأقرباء، ويمكن ـ من باب المثال ـ الإشارة إلى هذه الرواية القيّمة لأميرالمؤمنين عليه السلام قال: «أكرم ذوي رحمك، ووقّر حليمهم، واحلم عن سفيههم، وتيسّر لمعسرهم، فإنّهم نعم العدّة في الرخاء والشدّة»[٢].

ويمكن أن نمثل حماية الأقرباء بخيمة واسعة إلى درجة بحيث يمكن أن تحتمي تحتها عائلة كبيرة، لتصل إلى الهدوء والسكينة النفسية وتنال السلامة النفسية عن هذا الطريق، كما تشير الشواهد إلى أن الأفراد الذين يحظون بالحماية الاجتماعية يتمتعون بسلامة أكبر من أولئك المحرومين منها.

وقد توصل الباحثون في تجاربهم الميدانية إلى أنّ الأفراد الذين يحظون بتماس اجتماعي وعلاقات جماعية أكبر تكون أعمارهم أطول[٣].

وإعمال هذه الحماية الاجتماعية بأشكالها المختلفة ـ الحماية الملموسة والعاطفية والإعلامية التوجيهية ـ من طرف العائلة والجيران وزملاء العمل والأصدقاء يترك أثراً إيجابياً على حياة الفرد، ويُزيد عنده الإحساس بعزّة النفس، ومع وصول الضرر إلى حدّه الأدنى فانّ الانعكاسات الضاغطة تصبح بلا خطر[٤].

ومن الممكن أن نحصل بمثل هذا النحو على فوائد أخرى من روايات أهل البيت عليهم السلام وحكمة من حكم الأوامر والنواهي الدينية، فقد اعتبر الإمام

---

١) المصدر نفسه.

٢) غرر الحكم، ج٢، ح٢٤٥٨.

٣) ام. رابين ديماتئو، علم الصحة النفسية: ٥٩١.

٤) المصدر نفسه.

الصادق عليه السلام صلة الرحم من أهم العوامل المؤثرة في طول العمر، قال: «ما نعلم شيئاً يزيد في العمر إلاّ صلة الرحم، حتى أنّ الرجل يكون أجله ثلاث سنين فيكون وَصولاً للرحم فيزيد الله في عمره ثلاثين سنة فيجعلها ثلاثاً وثلاثين سنة، ويكون أجله ثلاثاً وثلاثين سنة فيكون قاطعاً للرحم فينقصه الله ثلاثين سنة ويجعل أجله إلى ثلاث سنين»[١].

ومع أنّا لا نريد من هذا البيان إنكار العلل والأسباب الغيبية وتأثيراتها، أو التقليل من أثر الآمور المادية على طول العمر، ومع غض النظر عن الدور المعجز لصلة الرحم في طول العمر مع صدق اعتقادنا به ووجوب الحديث عنه في فرصة أخرى، ولكن نستطيع في الوقت نفسه أن نتحقق في ميكانيكية تأثيره في الحدود الخاصة للتأثير والتأثرات المادية، ومثل هذا ـ كما أشرنا سلفاً إليه ـ هو مجرّد بعض تأثيراتها التي وقع عليها البحث بالوسائل العلمية والتجريبية والتحقيقات الميدانية أو حتى بالمشاهدة المجرّدة، ومن البديهي أن يكون تأثير صلة الرحم في زيادة العمر في ظل رعاية والتزام جميع الأقرباء بواجباتهم اتجاه بعضهم الآخر.

دور صلة الرحم في تخفيف القلق

القلق أو الخوف أو الضغط (stress) مفهوم دخل إلى علم البيئة، والطب، والطب النفسي، وعلم النفس عن طريق علم الفيزياء، ويستعمل في حالة البناء العضوي للإنسان.

وقد استعملت هذه اللفظة في علم الفيزياء في مقدار القوة الواردة على أحد الأشياء الفيزيائية، وتستعمل للإشارة إلى الضغط المادي ـ تحميل ثقل على الهيكل بنحو يفوق قدرته ـ، واستعملت في علم النفس والطب النفسي للإشارة إلى الضغط النفسي، ومثال ذلك عندما يُبتلى الشخص بالقلق العاطفي نتيجة حرمانه من

١) الكليني، أصول الكافي، ج٣، باب صلة الرحم، ح١٧.

العلاقات المعنوية مع الآخرين.

وأسباب القلق في الحياة الفردية والاجتماعية للانسان كثيرة، وقد سعى علماء النفس إلى عرض أساليب متنوعة من أجل تقليل هذه الأسباب إلى حدّها الأدنى، ومن جملة هذه الأساليب: تهميش المخاوف اليومية في حياة الإنسان، الحماية الاجتماعية التي أشير إلى أقسامها في ضمن البحث، وتوفير أجواء الحماية يمكن أن يؤثر في مستوى الموانع الأساسية، وفي إزالة الظروف المؤذية أو المقلقة، ويمكن أن يؤثر أيضاً في تقليل مدة العلاج على مستوى الموانع الثانوية.

وقد اعتمد الإسلام في مواجهة القلق ورفع مستوى تعامل الفرد، إضافة إلى الاستفادة من الأساليب المعرفية كالإيمان بالله والتوكل عليه والاعتقاد بالتقدير الإلهي، استفاد أيضاً من الأساليب المعنوية كالدعاء، والتوسل بالأئمة الأطهار عليهم السلام، واعتمد على إيجاد وإصلاح الاعتقادات والأفكار، وعلى إيجاد علاقة عاطفية ومعنوية مع الله وأوليائه، وحث الإسلام الأفراد على الالتزام في مواجهة المشاكل والمخاوف وإعداده لذلك عن طريق الاستفادة من أساليب السلوك الاجتماعي، كالحث على الارتباط بالعائلة والعشيرة والأقرباء، وحث على الاستفادة منها أيضاً في تقليل المخاوف التي يتعرّض لها الشخص؛ لأنّ الشخص الذي لا يحظى بالحماية العائلية والاجتماعية يرى نفسه وحيداً وبلا سند، أما إذا كان مستنداً في مواجهة المصاعب والمشاكل إلى السند العائلي القوي فإنّه يرى نفسه قوياً لا يقع فريسة القلق والاضطراب، ولا يحسّ بالوحدة، ومن النادر أن يصاب بالأضرار المختلفة الناشئة عن القلق.

أخيراً، يحتاج الإنسان في مواجهة المشاكل والمصاعب وعوامل القلق إلى مجموعتين من العوامل: إحداها الأسباب الطبيعية والمادية، والأخرى الظروف الزمانية المناسبة، وكثيراً ما يبعث الإحساس بالوحدة وعدم وجود السند إلى فقدان التوازن النفسي ومنع الفرد من التحرّك نحو أهدافه، وتغلّب العجز وعدم القدرة

عليه.

وعلى هذا الأساس، فصلة الرحم والعلاقات العائلية تستطيع أن تنهض لمواجهة الإحساس بالوحدة والعزلة ـ إحدى علامات المصابين بالأمراض النفسية ـ وتهب لكل فرد من العائلة الكبيرة الإحساس اللازم بالسلامة؛ لكي يستطيع عند ظهور المشكلات والمخاوف التعامل معها؛ ليحصل على السكينة الروحية والسلامة النفسية.

المحقق أحمد الأردبيلي
بيوغرافيا، ومنهج في الفكر والأخلاق

د. محمد اديبي مهر[1]

السيرة الذاتية، لمحة عامة

الولادة والوفاة، التاريخ والمحل

أحمد بن محمد الأردبيلي [الأفشاري الآذربايجاني] المعروف بالمحقّق أو المقدّس الأردبيلي، علمٌ من أعلام الفقهاء، وعالم من علماء القرن العاشر الهجري، أجمع علماء التراجم على تحديد محل ولادته، وهو: نيار أردبيل[2]، رغم عدم ذكرهم شيئاً عن تاريخها، كما اتفقوا ـ تقريباً ـ على تاريخ وفاته ومكانها. وقد ووري الشيخ الأردبيلي الثرى في صفر من عام ٩٩٣هـ[3] في النجف الأشرف، حيث دُفن بالقرب من مرقد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

وقد خلّد ذكره ذيل هذين البيتين المذكور فيهما تاريخ وفاته:

---

١) أستاذ مساعد في جامعة طهران.

٢) تقع قرية نيار أو نيارق بالقرب من أردبيل، أمّا اليوم فقد أضحت بعيدة عنها، يكتب الدكتور معين: تبعد نيارق ٢٤ كيلو متر شرق أردبيل.

٣) ذكر الكثير من المحققّين أنّ وفاة الأردبيلي كانت عام ٩٩٢هـ، راجع: الشيخ محمد حرز الدين، معارف الرجال ١: ٥٦.

والأردبيلـي مـن الأعـاظـم منه استجار صاحب المعالم
مقـدّس ذو ورع وعفّـة وفاته في الألف إلاّ سبعة[١]

أردبيل مسقط رأسه

يُعد المحيط التربوي من العوامل الأساسيّة التي أثرت في تكوين شخصيّة الأردبيلي، إضافة إلى عوامل أخرى على قدرٍ من الأهمية، لوحظ أثرها أيضاً، مثل الوراثة، والتربية وأبعادها الباطنيّة والمعنويّة، وممّا لا شك فيه وجود عوامل أسهمت في بناء هذه الشخصيّة، ألا وهي مدينة أردبيل واعتقادات أهلها وثقافتهم. ويعود ذلك لمكانة أردبيل[٢] الرفيعة، كونها امتداداً لمسار العرفان، والعلم، والثقافة، والتشيّع والولاء لأهل البيت عليهم السلام وعشقهم، وذلك من قَبْل ظهور السلالة الصفويّة.

وقد ذكرت دائرة المعارف البريطانيّة وجود مساجد ومدارس ذات أهميّة كبرى في بقعة الشيخ صفي الدين في أردبيل إضافة إلى مكتبة مهمّة أنشأها الشاه عباس في القرن السابع عشر، حيث أُخذت منها الكتب النادرة والقيّمة عام ١٨٢٨م، ثم نقلها الروس إلى بطرسبورغ، حيث أقاموا على أساسها مكتبة

---

١) ذُكر هذان البيتان أيضاً في معارف الرجال ونخبة المقال، لكن جاء بدل كلمة «منه» «عنه»، وبدل «عفة» «رفعة». راجع: معارف الرجال ١: ٥٦؛ والسيد حسن البروجردي. نخبة المقال في علم الرجال: ٢٨؛ والشيخ أسد الله التستري، مقابس الأنوار ونفائس الأسرار: ٢١؛ والميرزا محمد علي المدّرسي، ريحانة الأدب ٥: ٢٧٠.

٢) لمزيد من الاطلاع على أردبيل تلك المدينة الصانعة للتاريخ والمواقف، راجع: السيد محمد حسين الطباطبائي، شيعة در اسلام: ٣١؛ ومحمد حسين خلف التبريزي، برهان قاطع ١: ٩٩؛ وعبدالحسين سعيديان، دائرة المعارف شهرهاي جهان (شهرهاي بلند آوازه أي كه دنيا را تغيير داد) ١: ٨٧؛ وعلي أكبر دهخدا، لغت نامه ١: ١٦٩؛ ودائرة المعارف بزرك اسلامي ٧: ٤٨١ ـ ٤٨٢.

قيمة[١].

نعم، إنّ الشخصية التي حملها الأردبيلي في مرحلة الطفولة إنّما نمت وترعرعت في ظل هذا المحيط الاجتماعي.

أمّا أسرته فقد هيّأت له جوّ الطهارة والصفاء والنقاء، وممّا ساعد على هذا خاله المولى إلياس الأردبيلي، الذي كان أحد أعلام القرن العاشر، متبحّراً في العلوم، مثل الرياضيّات والنجوم والهيئة.

وقد كان الأردبيلي حضر بحثَ القبلة عند خاله الذي وصفه بنظير الخواجة نصيرالدين الطوسي في علم الهيئة[٢]، بل قال عنه في زبدة البيان: إنّه لا نظير له[٣].

أمّا والده فكان من الصالحين وأفاضل زمانه، وقد ذكرت كتب التراجم عنه الواقعة التالية ومفادها ـ باختصار ـ أن والد المحقق كان مهتمّاً بالزراعة إلى جانب الوعظ والإرشاد، وفي أحد الأيام عند زراعته، رأى تفاحة في النهر فالتقطها وأكلها، بعدها تساءل عن كيفية مجيء التفاحة؟! فمضى محاذياً للنهر إلى أن وصل إلى بستان، فرأى صاحبه، حيث أخبره بما جرى هادفاً إعطاءه قيمة التفاحة.

عرف صاحب البستان قدر هذا الرجل وحسن أخلاقه، عندها قرّر مسامحته بشرط أن يقبل الزواج بابنته الصمّاء الخرساء العرجاء، فلم يكن أمام هذا الرجل الصالح حلاً سوى القبول؛ لأنّه كان يعرف أهمّية الحلال والحرام، ومدى تأثيرهما على الإنسان، وبعدما انعقد زواجهما رأى العروس سليمةً لا تشكو من عاهة، تعجّب وسأل والدها عن سبب وصفه لها بذلك الوصف، فأجابه: نعم، هي صمّاء لأنّها لم تسمع غيبةً أو صوتاً محرّماً، وعمياء لأنها لم تر شيئاً حراماً، وهي عرجاء

---

١) The new Encyclopdia Britannica Voluem: ١٤٩٤.

٢) راجع: المولى أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٧١ ـ ٧٢.

٣) راجع: الأردبيلي، زبدة البيان: ٦٧.

لأنّها لم تخرج من بيتها من دون إذن والديها[١].

شهادات مادحة

ذكر كبار علماء الإسلام الكثير من المدح والثناء للشيخ الأردبيلي، ولا يسعنا هنا إلاّ أن نأتي بكلام شخصيتين بارزتين هامتين.

آ ـ كتب الشيخ أسد الله التستري: «الشيخ الأجلّ، الأكمل، الأفضل، الأعلم، الأوحد، الأورع، الأتقى، الأزهد، الأسعد، الفقيه، المفسّر، المتكلّم، المتبحّر، العظيم الشأن، الساطع البرهان، الفاتح لأبواب غوامض الأفكار، ودقائق الأنظار، التي لم يحوها قبله نطاق البيان، والمخصوص بمناقب ومزايا نفسية وبدنية، علمية، وعملية، يحار فيها الأذهان، وتقصر عنها أساطين العلماء الأعيان، المؤيّد بعواطف لطف الله الخفي والجلي، المولى أحمد بن محمد الأردبيلي»[٢].

ب ـ أمّا العلاّمة المجلسي فيقول: «والمحقّق الأردبيلي في الورع والتقوى والزهد والفضل بلغ الغاية القصوى، ولم أسمع بمثله في المتقدّمين والمتأخّرين»[٣].

وقد عبّر علماء التراجم في تراجمهم لشخصيات العلماء بكلمات دالّة عن صفات العلم والمعرفة والتقوى فيه، فقالوا: «أزهد الناس، أورع أهل زمانه، أعبدهم، أتقاهم، جليل القدر، عظيم الشأن، أشهر من أن يُذكر، يضرب به الأمثال، له كرامات ومقامات، من زهّاد الفقهاء والإماميّة، و...»[٤].

---

١) السيد محمد تقي مقدّم، سرمايه سعادت ونجات: ٢٩ ـ ٣١، بتصرف يسير، والجدير بالذكر أن والدة الأردبيلي التي أتينا على ذكرها من السادات العلويات. راجع: محمد حرز الدين النجفي، معارف الرجال ١: ٥٥.

٢) الشيخ أسد الله التستري، مقابس الأنوار: ١٥.

٣) العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار ١: ٤٢.

٤) راجع: الشيخ علي العاملي، الدر المنثور ٢: ١٩٩ ـ ٢٠٢؛ والسيد عبدالحسين الحسيني، وقائع

وقد وصف السيد حسن الصدر، الأردبيليَّ بمحيي حوزة النجف، والمعيد إليها مركزيّتها بعد أفولها العلمي[١].

الأعمال العلمية

هناك الكثير من المؤلّفات العلميّة والنتاجات التحقيقيّة المختلفة للشيخ الأردبيلي.

فله في الفقه الكتب التالية:

١ ـ مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان.

٢ ـ مناسك الحج.

٣ ـ رسالة في الذبيحة وبعض أحكامها.

٤ ـ رسالة عملية.

٥ ـ الخراجية.

٦ ـ حاشية على الإرشاد.

٧ ـ تقليد الميت أو الاجتهاد والتقليد.

وله في الأصول الكتب التالية:

السنين والأعوام: ٤٩٢ و٤٩٤؛ والحاج ملاّ علي العلياري، بهجة الآمال: ١٠٧؛ وخير الدين الزركلي، الأعلام ١: ٢٣٤؛ والسيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ٢: ٢٢٥؛ والشيخ آغا بزرك الطهراني، أعلام الشيعة، القرن العاشر؛ ومحمد علي المدرّسي، ريحانة الأدب ٥: ٣٦٦؛ والسيد مصطفى التفرشي، نقد الرجال: ٢٩؛ ومحمد تقي المجلسي، روضة المتقين ١٤: ٣٨٣؛ والشيخ موسى الزنجاني، الجامع في الرجال: ١٥٨؛ ودائرة معارف الأعلمي ٣: ١٣٨؛ ويوسف البحراني، الكشكول ١: ٣٨ و١٢٧ ـ ١٢٨؛ وثقة الإسلام الميرزا محمد علي التبريزي، مرآة الكتب ١: ٣٠٧ و ٣٠٨؛ وملاّ حبيب الله الكاشاني، لباب الألقاب: ٨٩؛ وعبدالله المامقاني، تنقيح المقال ١: ٦٩؛ ومحمد هاشم الخراساني، منتخب التواريخ: ١٧٣ ـ ١٨٣.

١) راجع: السيد حسن الصدر، تكملة الآمال: ١٤٣.

١ ـ رسالة الضد أو رسالة في أن الأمر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده.

٢ ـ حاشية على شرح مختصر الأصول.

٣ ـ حاشية على شرح تهذيب الأصول.

أمّا في الكلام، فله المؤلّفات التالية:

١ ـ حديقة الشيعة.

٢ ـ حاشية على إلهيّات شرح الجديد للتجريد، (شرح التجريد للقوشجي).

وله في التفسير النتاجات التالية:

١ ـ زبدة البيان في براهين أحكام القرآن[١]. ويدور حول تفسير آيات الأحكام.

٢ ـ حاشية على الكشاف أو تعليقة على ما قاله الزمخشري.

٣ ـ حاشية على أنوار التنزيل أو تعليقة على ما قاله البيضاوي.

٤ ـ شرح كلمة: لا إله إلاّ الله أو شرح كلمة التوحيد.

وله كتاب في العقائد وهو: إثبات الواجب أو أصول الدين[٢].

---

١) جاء هذا الكتاب بعنوانين مختلفين: أ ـ زبدة البيان، ب ـ آيات الأحكام، وقد سجّل صاحب الذريعة هذا الكتاب بعنوان زبدة البيان، واستخدمه بعنوان آيات الأحكام على نحو الترديد. راجع: الشيخ آغا بزرك الطهراني، الذريعة ٤: ٧٣، أمّا مؤلّف كشف الأستار فذكره بعنوان آيات الأحكام ثمّ كتب يقول: «وهذا الكتاب كان مسمّى بزبدة البيان في شرح آيات أحكام القرآن، لكن لّما سمّاه بهذا الاسم هذا الشيخ الجليل، وهكذا في ألسنة أصحاب العلم الذين لا يكون لهم عديل ولا بديل، أوردناه في هذا الباب تبعاً للكاملين في الأصحاب». انظر: كشف الأستار ١: ٦٨.

٢) الشيخ آغا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٢: ٢١ وج ٤: ٧٣، وطبقات أعلام الشيعة، قرن ١٠: ٨؛ والشيخ الحر العاملي، أمل الآمل ٢: ٢٣؛ والسيد مصطفى التفرشي، نقد الرجال: ٢٩؛ والميرزا عبدالله الأفندي الإصفهاني، رياض العلماء ١: ٥٦؛ والسيد أحمد الصفائي الخوانساري، كشف الأستار ١: ٦٧...

الأردبيلي، أساتذته، تلامذته، معاصروه

صحيح أن الأردبيلي لم يتتلمذ عند الشهيد الثاني، إلاّ أنّه وفّق لدرسه - الشهيد الثاني - عبر التواصل مع تلامذته، حيث كان يستفيد من مدرسته الفقهيّة، لكن وللأسف لم نر في كتب التراجم دراسةً مستوفية جامعة لأساتذته، على آي حال، فإن الإساتذة المذكورين أدناه قد ذُكروا هناك نصّاً أو بالإشارة:

١ - جمال الدين محمود الرازي، تلميذ جلال الدين الدواني الذي كان فيلسوفاً متألهاً، جامعاً للمعقول، تلمّذ على يديه - علاوة على الأردبيلي - الملاّ عبدالله اليزدي صاحب الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني، والمولى عبدالله الشوشتري، والباغوني الشيرازي، و...[(١)].

٢ - كما وتلمّذ - على حد قول بعض الباحثين - على يد السيد علي الصائغ الحسيني العاملي الجزيني الذي كان من تلامذة الشهيد الثاني البارزين، وصاحب مؤلّفات قيّمة ومفيدة، كما وكان الأردبيلي مجازاً منه في الرواية[(٢)].

٣ - وقد درس أيضاً عند المولى إلياس الأردبيلي - خاله - في مدينة آجداده، واكتسب منه علوماً متعددة كعلوم الهيئة، ومعرفة القبلة، وكتب فيها، يقول: «ولنذكر هنا ما استفدنا من خدمته - أي إلياس الأردبيلي - ممّا في قول الشارح»[(٣)].

وقد اعتبر الأردبيلي خاله إلياس بداية مرحلة من مراحل علم الرياضيّات

---

١) راجع: معارف الرجال ٢: ٦؛ والسيد محسن الأمين، أعيان الشيعة ٣: ٨٠؛ وعلي الدواني، شرح زندكاني جلال الدين الدواني: ١١٠.

٢) راجع: الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، القرن العاشر: ١٥٥؛ والأمين، أعيان الشيعة ٣: ٨٠.

٣) مجمع الفائدة ٢: ٧٢.

والهيئة[١].

أمّا فيما يتعلّق بالذين عاصروا المحقق الأردبيلي، فيمكن ذكر الشيخ البهائي العاملي الذي كانت بينهما قصص وحكايات[٢].

وأمّا عن زملائه في الدراسة فكان منهم: المولى الميرزا جان حبيب الله الباغنوي الشيرازي، والمولى عبدالله اليزدي صاحب الحاشية على تهذيب التفتازاني، المعروفة بحاشية الملاّ عبدالله[٣].

وقد ربّى الأردبيلي على يديه عدداً من رجال العلم الكبار كان منهم:

١ ـ أبو منصور جمال الدين الحسن العاملي، ابن الشهيد الثاني، ومؤلّف معالم الأصول، الذي يُعدّ من أشهر فقهاء القرن الحادي عشر، ومن أفضل تلامذة الأردبيلي.

٢ ـ السيد شمس الدين محمد الحسيني الموسوي الجباعي العاملي، صاحب كتاب مدارك الأحكام، وغاية المرام.

٣ ـ عبدالله عز الدين التستري الإصفهاني، أستاذ الملاّ محمد تقي المجلسي، شارح إرشاد الأذهان للعلاّمة الحلّي.

٤ ـ الميرزا محمد الحسيني الاسترآبادي، أستاذ الملاّ محمد أمين الاسترآبادي، صاحب منهج المقال في علم الرجال.

٥ ـ المير علاّم الحسيني كيا، أو المير فيض الله التفرشي[٤]، جامع علوم

---

١) راجع طبقات أعلام الشيعة، القرن العاشر: ٢٣، نقلاً عن زبدة البيان ٢: ٧٢.

٢) الشيخ الحر العاملي، أمل الآمل ٢: ٢٣؛ والشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين: ١٤٩؛ ومحمد علي المدرّس، ريحانة الأدب ٥: ٣٦٩.

٣) راجع: الحاج علي العلياري، بهجة الآمال ٢: ١١٢.

٤) يعتقد القمّي أنّ الحواشي المكتوبة على آيات الأحكام للأردبيلي، والتي كتب في آخرها كلمة «فيض» ترجع إلى المير علاّم الحسيني كيا. راجع: الفوائد الرضويّة: ٢٥٦.

المنقول.

والكثير غيرهم نعرض عن ذكرهم اكتفاءً بمن ذكرناه[1].

ونحاول الآن ـ بعد المقدّمات المذكورة سابقاً ـ التحدّث عن السيرة العلميّة للمحقّق الأردبيلي في مجال الأخلاق ومبادئها، مشيرين إلى مظاهر منها.

أهميّة كسب العلم

للعالم قدر رفيع ومهم في عقيدتنا، حيث عزّز الدين الإسلامي ـ من بين جميع الأديان الإلهيّة جميعها ـ هذا المفهوم، بإعطائه وقلمه علامة افتخار تفوق دم الشهداء، رمز عزة الأمّة وبقائها، ذلك لأنّ قلم العالم يتعهّد بصنع ثقافة الإيثار والتضحية، ومن هنا حكم الفقهاء بوجوب كسب العلم رغم قولهم بأن وجوبه هذا إنّما هو على نحو الوجوب الغيري.

إلاّ أنّ الأردبيلي اعتقد ـ إضافة إلى الذين تلوه، مثل صاحب المعالم وصاحب المدارك وبعض المتأخّرين ـ اعتقد بالوجوب النفسي لتحصيل العلم.

وهنا رواية عن الأردبيلي تدلّ على مدى حرصه على كسب العلم والمعرفة، وهي ـ بحقّ ـ مثيرة للتعجّب والاستغراب، حيث يكتب مؤلّف روضات الجنّات ـ نقلاً عن حدائق المقرّبين ـ فيقول: «قال: وحكوا أيضاً أنّه كان إذا أراد الحركة إلى الحائر المقدّس لأجل الزيارات المخصوصة يحتاط في صلواته بالجمع بين القصر والإتمام ويقول: إنّ طلب العلم فريضة وزيارة الحسين عليه السلام سنّة، فإذا زاحمت السنّة الفريضة، يحتمل تعلّق النهي عن ضدّ الفريضة بها وصيرورتها من أجل ذلك سفر

والجدير ذكره أن صاحب رياض العلماء ذكر شخصاً باسم السيد مير فيض الله بوصفهأحد أساتذة الأردبيلي وشيوخه، مصرّحاً أنّه غير فيض الله التفرشي. راجع: رياض العلماء ١: ٥٦

١) راجع: آغا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، القرن العاشر: ١٤٣؛ والشيخ عباس القمي، الفوائد الرضويّة: ٢٤٦؛ والسيد حسن الصدر، تكملة أمل الآمل: ١٤٣.

معصيّة، مع أنّه في الذهاب والإياب لا يدع ـ مهما استطاع ـ مطالعة الكتب والتفكّر في مشكلات العلوم»[١].

الاعتدال في البحث العلمي

يكتب المرحوم الخوانساري حول المنهج العلمي الوسطي للأردبيلي: «وكان شريكاً في الدرس مع المولى عبدالله اليزدي، والمولى ميرزا جان الباغنوي عند المولى جمال الدين محمود، الذي هو من تلامذة المولى جلال الدوّاني، ونُقل أنّ منزله أيضاً كان في جنب منزل المولى ميرزا جان المذكور، وكان اشتغال المولى ميرزا جان بالمطالعة في الليل...، ولكن مولانا المقدس كان ينام من أوّل الليل إلى قريب من ذلك الوقت ثمّ ينهض إلى صلاة الليل، فلمّا كان يفرغ من الصلاة يتفكّر فيما كان تفكّر فيه المولى المذكور من أوّل الليل إلى آخره، فيفهم من ساعته مالم يكن فهمه جدّ المولى ميرزا جان، هذا»[٢].

منهجه التربوي والتعليمي

واحدة من الأساليب التي استخدمها الأردبيلي تعاملُه مع طلاب العلم والباحثين عن المعرفة تعاملاً قائماً على الحث والتشجيع، ما يبعث في النفس إحساساً بالثقة، وممّا يدعو إلى الاندهاش أن هذا الأستاذ القدير كان يدعو تلامذته إلى قراءة مؤلّفاته، ومن ثم نقدها وتصحيح الخطأ الكامن فيها.

وينقل الخوانساري أن شرح الأردبيلي لإرشاد الاذهان الذي ألّفه الحلّي، وهو ـ

---

١) روضات الجنّات ١: ١٩٨؛ والمحدّث حسين النوري، مستدرك الوسائل ٢: ٣٩٢؛ وأعيان الشيعة ٣: ٨١.

٢) روضات الجنّات ١: ٨٢ و٨٣، والأمين، أعيان الشيعة ٣: ٨١.

اي شرح الأردبيلي ـ المسمّى «مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان».. من أشهر مصنّفاته وأبرزها، كان قد عرضه على اثنين من تلامذته الماهرين المتميزين وهما: الشيخ حسن العاملي، والسيد محمد العاملي، وذلك بغية الاستفادة من ذوقهما وسليقتهما، والاستزادة من رؤاهما ووجهة نظرهما[١]، وكان حينما يطلب منهما التدقيق وإمعان النظر يقول بكلّ تواضع: إنّني أعلم أنّ بعض عبارات هذا الكتاب غير صحيحة[٢].

الأخلاق العلمية

تتضح ضرورة الأخلاق في أحد أبرز مجالاتها المهمّة، عنيت: مجال عقد المباحثات العلميّة الفكريّة، لأنّه في هذه المجالات ـ التي يحكمها الوجدان ـ يتهيّأ الكمال العلمي، وفي حالة عدم حضور الورع يفرّ العلم والحقيقة من النفس، كما يفرّ الغزال من كمين الصياد.

التواضع العلمي

من أخلاقيّات المعلّم التواضع لطلابه واحترامهم وعدم تحقيرهم وازدرائهم.

ينقل الملاّ علي الخياباني عن كتاب بحر العلوم ـ الذي ألّفه الميرزا حسن الزنوزي ـ الحادثة التالية: عندما تشرّف الشيخ محمد بهاء الدين بزيارة المشهد الغروي، حضر يوماً مجلس درس الملاّ أحمد الأردبيلي، فشاهده من بين تلامذته في حلقتهم الدراسيّة في تواضعٍ تام، حتّى لا يكاد يُفرّق فيها بين الأستاذ وتلميذه، فقد كان صدر المجلس خالياً وهم منشغلون بالدرس والمباحثة.

وقد مارس الشيخ بهاء الدين ضغطاً شديداً على المحقّق الأردبيلي فأجلسه في صدر المجلس، وفي هذا الوقت سمعوا صوتاً مرنّماً يتلو الآية القرآنية: ﴿تِلْكَ الدَّارُ

---

١) الخوانساري، روضات الجنات ٢: ٢٩٨.

٢) المصدر نفسه ٧: ٤٩.

﴿الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ القصص: ٨٣، وكلّما بحثوا كلّما عجزوا عن معرفة صاحب الصوت ومصدره، لقد أدى سماع هذه الآية إلى ارتعاش فرائص الأردبيلي، وتغيّر لونُه وبكى، ثم جلس بين طلابه منشغلاً بالتدريس[١].

وقد تركت أخلاقيّاته هذه تأثيراتها الواضحة على منهجه في الاجتهاد الفقهي، كما ترشدنا إليه نتاجاته العلميّة.

يعدّ الشيخ الأردبيلي من الفقهاء النادرين، وصاحب مدرسة فقهيّة خاصة، وأنصار مهمّين في تاريخ الفقه، حيث كانت له آراء لم يتبنّاها أحد غيره، ومن تلك المباني الأصوليّة عدم حجية الشهرة الفتوائية، ورغم اعتباره فهم المجتهد واستنباطه استدعاءً للاحتياط العلمي، إلاّ أنّه كان من الناحية العلميّة يولي الإجماع وحتى آراء مشهور الفقهاء اهتماماً خاصاً، ومنهجه هذا دليل على احتياطه العلمي واحترامه لقراءات الآخرين وتواضعه. ويمكن مشاهدة سلوكه العلمي هذا في مواضع متعددة من أهم كتاب فقهي اجتهادي له، ألا وهو: مجمع الفائدة[٢].

وعلى سبيل المثال، اعتقد الأردبيلي في مسألة حرمة قول آمين في الصلاة بل وبطلانها بذلك ـ كما هو رأي المشهور ـ اعتقد بعدم وجود أيّ دليل يقبل الاعتناء به لتأييد وجهة النظر هذه، مثبتاً صحة الصلاة وإباحة آمين، تمسّكاً بأصالة البراءة وعدم ثبوت شيء من العهدة، كما وعدم قيد أو شرط في الأوامر المتعلّقة بالمسألة، بيد أنّه في نهاية هذا البحث يعلّق قائلاً: «ولكن الاحتياط والشهرة يقتضي الترك،

---

١) راجع: الملاّ علي الخياباني، وقائع الأيام: ٣٠٧ و ٣٠٨، وقد نقل السيد الجزائري الحادثة المذكورة بتفاوتٍ يسير، لدى حديثه عن علائم الكبر والتكبّر، راجع: السيد نعمة الله الجزائري، الأنوار النعمانيّة ٣: ٤٠.

٢) راجع: الأردبيلي، مجمع الفائدة ٢: ٢٣٤ و٦٠؛ وج ١: ١٢٧.

وعدم الفتوى بالتحريم أيضاً»[١].

الاعتماد على أهل البيت في كشف الحقائق العلمية

يتحدّث العلماء الكبار عن علاقة الأردبيلي العلميّة والمعنوية بأهل البيت عليهم السلام، وفي هذا المجال، يكتب السيد نعمة الله الجزائري: «وقد حدثني أوثق مشايخي علماً وعملاً أنّ لهذا الرجل، وهو المولى الأردبيلي، تلميذاً يروي أنّه قد كانت لي حجرة في المدرسة المحيطة بالقبّة الشريفة، فاتفق أنّني فرغت من مطالعتي وقد مضى جانب كثير من الليل، فخرجت من الحجرة أنظر في حوش الحضرة، وكانت الليلة شديدة الظلام، فرأيت رجلاً مقبلاً على الحضرة الشريفة، فقلت: لعلّ هذا سارق جاء ليسرق شيئاً من القناديل، فنزلت وأتيت إلى قربه، فرأيته وهو لا يراني، فمضى إلى الباب ووقف، فرأيت القفل قد سقط، وفتح له الباب الثاني، والثالث على هذا الحال، فأشرف على القبر فسلّم، وأتى من جانب القبر ردّ السلام، فعرفت صوته، فإذا هو يتكلّم مع الإمام عليه السلام في مسألة علميّة، ثمّ خرج من البلد متوجّهاً إلى مسجد الكوفة، فخرجت خلفه وهو لا يراني، فلمّا وصل إلى محراب المسجد، سمعته يتكلّم مع رجل آخر بتلك المسألة؛ فرجع ورجعت خلفه، فلمّا بلغ إلى باب البلد أضاء الصبح، فأعلنت نفسي له وقلت له: يا مولانا! كنت معك من الأوّل إلى الآخر؛ فأعلمني من كان الرجل الأوّل الذي كلّمته في القبّة، ومن الرجل الآخر الذي كلّمك في مسجد الكوفة؟ فأخذ عليّ المواثيق أنني لا أخبر أحداً بسرّه حتى يموت.

فقال لي: يا ولدي! إن بعض المسائل تشتبه عليّ، فربّما خرجت في بعض الليل إلى قبر مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وكلّمته في المسألة وسمعت الجواب، وفي هذه الليلة أحالني على مولانا صاحب الزمان، وقد قال لي: إنّ ولدنا المهدي هذه الليلة في

---

١) الأردبيلي، مجمع الفائدة ٢: ٢٣٥.

مسجد الكوفة، فامض إليه وسله عن هذه المسألة، وكان ذلك الرجل هو المهدي عليه السلام»[١].

وممّا يجدر ذكره أنّ للأردبيلي ذكريات أخلاقيّة وقصصاً مشوّقة لا مجال لذكرها هنا.

---

١) الجزائري، الأنوار النعمانية ٢: ٣٠٣. وقد نقل بعض العلماء الكبار هذه القصة أيضاً مع قليل من التفاوت، راجع: المجلسي، بحار الأنوار ٥٢: ١٧٤ و١٧٥؛ والبحراني، الكشكول ١: ١٢٧ و١٢٨؛ والتنكابني، قصص العلماء: ٣٤٥؛ والخوانساري، روضات الجنّات: ١٩٦؛ والتويسركاني، ليالي الأخبار ١: ١١٤.

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك : ....
العنوان الكامل : ....
الهاتف : .... فاكس : ....
مدة الاشتراك : .... ابتداءً من : ....
المبلغ : .... عدد النسخ : ....
نقداً إلى : .... شيك مصرفي : ....
التاريخ : .... التوقيع : ....

الاشتراك السنوي

لبنان :	☐ للأفراد ٢٠٠٠٠ ل.ل	☐ للمؤسسات ٥٠٠٠٠ ل.ل (خالصة أجور البريد)
سائر الدول:	☐ للأفراد ٥٠ دولاراً	☐ للمؤسسات ١٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ➢سوريا ١٢٥ ل.س ➢الأردن ٢/٥ دينار ➢الكويت ٢ دينار ➢العراق ٢٥٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٢٥ درهماً ➢البحرين ٢ دينار ➢قطر ٢٠ ريالاً ➢السعودية ٢٠ ريالاً ➢عمان ٢ ريال ➢اليمن ٣٥٠ ريالاً ➢مصر ١٠ جنيهات ➢السودان ١٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٢٥ ديناراً ➢تونس ٢/٥ دينار ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٤٥٠ أوقية ➢تركيا ١٥٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Nosos moasera

1 th YEAR – NO. 2 , Spring 1426 - 2005

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: 25 \ 327 Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net